EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI
20 ANI

CĂTĂLIN RAIU

DEMOCRAȚIE *și* STATOLATRIE

CREȘTINISMUL SOCIAL LA BARTOLOMEU STĂNESCU

Episcopul Râmnicului Noul Severin
(1875-1954)

1864-2014
UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
VIRTUTE ET SAPIENTIA
150 DE ANI

DEMOCRAŢIE ŞI STATOLATRIE. CREŞTINISMUL SOCIAL LA BARTOLOMEU STĂNESCU, EPISCOPUL RÂMNICULUI NOULUI SEVERIN (1875-1954)

CĂTĂLIN RAIU

Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace şi sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

CĂTĂLIN RAIU

DEMOCRAŢIE ȘI STATOLATRIE.
CREȘTINISMUL SOCIAL LA BARTOLOMEU STĂNESCU, EPISCOPUL RÂMNICULUI NOULUI SEVERIN (1875-1954)

editura universității din bucureşti
2014

Referenți științifici: **Prof. dr. Bogdan Oancea**
Universitatea „Nicolae Titulescu”, Bucureşti
Conf. dr. Mihai Chioveanu
Universitatea din Bucureşti
Conf. dr. Ruxandra Irina Popescu
Academia de Studii Economice, Bucureşti

© editura universității din bucureşti®

Şos. Panduri nr. 90-92,
050663 Bucureşti
ROMÂNIA

Tel./Fax +40 214102384
E-mail: editura.unibuc@gmail.com
editura_unibuc@yahoo.com
editura@g.unibuc.ro
Internet: http://editura.unibuc.ro

Librărie online: http://librarie-unibuc.ro
Centru de vânzare: Bd. Regina Elisabeta nr. 4-12,
030018 Bucureşti – ROMÂNIA
Tel. +40 213053703

Redactor coord.: ***Remus Tite***
DTP, concepția grafică şi machetarea coperții:
Emeline-Daniela Avram,
Catalin Valentin Raiu şi Cosmin Radu Aldea

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
RAIU, CĂTĂLIN
Democrație şi statolatrie: creştinismul social la Bartolomeu Stănescu, episcopul Râmnicului Noului Severin (1875-1954) / Cătălin Raiu. – Bucureşti: Editura Universității din Bucureşti, 2013
Bibliogr.
Index
ISBN 978-606-16-0390-9

329.3:28
329.055.2(498)

Cuprins

1. Argument **7**
2. Aspecte metodologice **19**
3. Creştinismul social european **29**
3.1. Premisele naşterii creştinismului social 30
3.2. Creştinismul social ca mişcare 42
3.3. Deviaţii şi derivări ale creştinismului social 60
3.4. Doctrina social-creştină 62
4. Viaţa şi activitatea episcopului Bartolomeu Stănescu **71**
4.1. Formarea intelectuală şi intrarea în cler (1888-1912) 71
4.2. Directorul Casei Bisericii (1912-1914) 82
4.3. Activitatea didactică (1913-1921) 91
4.4. Alegerea mitropolitului primat (1919) 96
4.5. Congresele preoţeşti (1919-1920) 100
4.6. Eforturi şi proiecte academice (1919-1925) 107
4.7. Cercul de Studii Social-Creştine şi revista *Solidaritatea* (1920-1926) .. 108
4.8. Episcop titular al Eparhiei Râmnicului Noul Severin (1921-1938/1940) 114
4.9. Exercitarea mandatului de senator de drept (1921-1937/1938) 126
4.10. Dezbaterile asupra autonomiei bisericeşti (1919-1938) 133
4.11. Societatea Preoţească *Renaşterea* (1922-1938) 140
4.12. Taxele preoţeşti (1922-1936) 149
4.13. Ieşirea preoţilor din politică (1930-1938) 152
4.14. Socializarea politică (1912-1942) 163
4.15. În proximitatea legionarismului (1932-1938) 173
4.16. Retragerea din activitatea publică (1938-1940) 181
4.17. Personalitatea lui Bartolomeu Stănescu 192
5. Reflecţia intelectuală a lui Bartolomeu Stănescu **195**
5.1. Creştinismul social în România (1912-1926/1938) 195
5.2. Sociologia durkheimiană: o nouă teologie socială 208
5.3. Coordonatele gândirii lui Bartolomeu Stănescu 216
5.3.1. Autoritate şi libertate 218
5.3.2. Conservare şi desăvârşire 222
5.3.3. Individualism şi egalitarism 229
5.3.4. Dreptul divin şi dreptul natural 234
5.3.5. Sufletul naţional şi naţiunea 242
5.3.6. Bartolomeu Stănescu ca *mith breaker* 250
6. Modernitatea politică în lectura lui Bartolomeu Stănescu **253**
6.1. Istoria modernităţii politice 253
6.2. Pozitivism, materialism şi secularism 257

6.3. Concurenţa 263
6.4. Bolile modernităţii 265
7. În căutarea celui mai bun regimul politic 273
7.1. Democraţia *evanghelică* 273
7.2. Statul subsidiar: de la democraţie de autoritarism 285
7.3. Monarhia constituţională 293
7.4. Relaţia stat-Biserică: separaţie virtuală şi prietenie constituţională 300
8. Subiectul politic în gândirea creştin-socială a lui Bartolomeu Stănescu . 325
9. Concluzie: eşecul unui proiect de democraţie creştină 343
10. Bibliografie 355
11. Anexe 383
Anexa 1. Lista autorilor citaţi de Bartolomeu Stănescu 383
Anexa 2. Scurtă cronologie a vieţii şi activităţii lui Bartolomeu Stănescu 385
Anexa 3. Grafic reprezentând regimurile politice imaginate de Bartolomeu Stănescu 388
12. Indice 389
13. Locuri, instituţii, evenimente 393
14. Indice tematic 397

Statul, biserica şi aproximarea teologică a democraţiei la Bartolomeu Stănescu

Daniel Barbu

Pe 3 februarie, prima sesiune din anul 2014 a Senatului României a luat, conform tradiţiei, o formă rituală. Mai întâi, a fost intonat imnul naţional. S-a păstrat apoi un moment de reculegere pentru un membru decedat. În sfârşit, cinci senatori s-au urcat la tribună pentru a-şi anunţa, în termenii invariabili canonizaţi de regulament, demisia din grupul parlamentar în care activaseră până atunci şi, trei dintre aceştia, alăturarea la un alt grup politic. Tocmai când riturile parlamentare păreau consumate şi se pregătea trecerea la ordinea de zi, un senator – de confesiune evanghelică aşa cum părea să sugereze rumoarea din sală – a propus ca lucrările să nu înceapă înainte de a fi rostită, în comun, rugăciunea domnească. Reacţia plenului a fost una de imediată şi ironică ostilitate. Un senator a strigat din hemiciclu: „rugăciunea o face popa în altar", iar preşedintele şedinţei a concluzionat: „acum ne ocupăm de demisii, nu de rugăciuni". Departe de a fi o simplă anecdotă, întâmplarea pare să fie încărcată cu semnificaţii mai ample. Riturile, fie ele civile sau religioase, sunt acceptabile şi acceptate în orice instanţă numai atunci când sunt parte a unui program convenit şi probabil de cele mai multe ori rutinizat, fiind executate exclusiv de persoane calificate instituţional să performeze asemenea gesturi rituale, de funcţionari rituali recunoscuţi ca atare. Altfel spus, un senator îşi dă demisia, interpelează, face declaraţii, depune amendamente, dar nu se roagă. Cel puţin nu în calitate de senator.

Trei săptămâni mai târziu, acelaşi Senat a respins prin vot o Ordonanţă de Urgenţă a Guvernului (114/18.12.2013) ce prevedea, printre altele, transferul către Episcopia Covasnei şi Harghitei a unui imobil aflat în proprietatea privată a statului. Motivul respingerii a ţinut exclusiv de frângerea, chiar pe 25 februarie, a coaliţiei de guvernare şi nu a avut nimic de-a face cu obiectul însuşi al dispoziţiei legale. Nu există, pe fond, nici un motiv să credem că opoziţia nu ar fi subscris unanim la următoarea afirmaţie din expunerea de motive a ordonanţei, ce fusese dată „[…] luându-se în considerare imperativul sprijinirii activităţii Bisericii Ortodoxe Române, instituţie fundamentală a statului român, cu un rol esenţial în apărarea identităţii naţionale a poporului român […]"[1].

Ne aflăm oare în prezenţa unui paradox ce ar putea reflecta un statut oarecum incert al Bisericii în arhitectura statului român? Pe de o parte, Biserica, cea Ortodoxă Română în exclusivitate, este tratată ca o instituţie fundamentală a statului, căreia i se cuvin subvenţii şi al cărei patrimoniu imobiliar este sistematic înzestrat prin transferuri de proprietate publică. Pe de altă parte, ceea ce Biserica propune – şi

[1] *Monitorul Oficial* nr. 835 din 24 decembrie 2013.

anume Evanghelia Împărăţiei – nu-şi găseşte defel locul în celelalte instituţii majore ale statului. Desigur, *semnele creştine* sunt pretutindeni acceptate alături de însemnele de stat, chiar în exces dacă judecăm după numărul crucilor şi icoanelor ce populează şcolile, tribunalele şi birourile oficiale. Numai că, aşa cum o dovedeşte episodul evocat, *cuvintele creştine* par de cele mai multe ori nelalocul lor în spaţiul public. Rostirea lor, mai ales cea spontană, stânjeneşte. Cum poate fi inclusă în arhitectura statului, şi încă pe o poziţie privilegiată, o instituţie al cărei rost este întotdeauna exclus din modul în care statul operează?

Toate aceste interogaţii pot fi reduse, în final, la o întrebare cuprinzătoare: cum să înţelegem, nu neapărat în termeni constituţionali, ci mai degrabă în plan funcţional, chestiunea separării bisericii de stat? „Statul şi Biserica sunt două paralele ce nu trebuie să se întâlnească vreodată". Giovanni Giolitti rezuma astfel, cu lapidară concizie şi claritate euclidiană[2], lunga istorie a unei reflecţi împletite – liberală, republicană şi libertină – asupra raporturilor celor mai convenabile între guvernarea cetăţii şi cea a sufletelor. Separarea completă este cea mai potrivită relaţie dintre cele cu putinţă de imaginat pentru că pare să fie singura ce satisface pe deplin şi pentru toate părţile implicate exigenţa libertăţii. „Libera Chiesa in libero Stato", proclamase cândva Cavour[3] cu epigrafică concizie. Într-un regim de separare, statul nu se simte obligat să evolueze într-un normativism pe care nu l-a generat şi stabilit el însuşi.

Să recunoaştem, totuşi, că pentru un om de stat italian din 1904 separarea nu era atât o alegere, cât o consecinţă. Politica modernă nu este făcută nici sub privirea lui Dumnezeu şi nici nu are în vedere omul. Obiectul ei este cetăţeanul. Ca atare, preciza deja în 1790 Armand-Gaston Camus pentru Adunarea Naţională Constituantă, „Biserica se află în Stat, dar Statul nu se află în Biserică"[4]. Exterioritatea celor două blocuri instituţionale nu este mutuală. Tradiţia revoluţionară continentală, altoită oarecum pe cea a statelor-naţiune modelate confesional, preferă un raport asimetric în care biserica este cazată în stat, contribuie eventual la legitimarea unei culturi comune unificatoare, dar este instituţional subordonată puterii civile. În opoziţie, tradiţia contra-revoluţionară propune două soluţii. În lumea protestată elveţiană, scoţiană sau olandeză, completa separare, simetria deplină a raporturilor între statul modern şi bisericile libere de orice dependenţă patrimonială sau funcţională. Savant şi predicator în acelaşi timp, Joseph Priestley a rezumat această poziţie de radicală inadecvare reciprocă a bisericii şi statului:

> „Nu am nici o urmă de îndoială că, aşa cum creştinismul a fost anunţat şi a izbândit în lume fără nici un ajutor din partea puterii civile, tot aşa, atunci când îşi va redobândi puritatea originară şi vigoarea de la începuturi, se va degaja complet din această alianţă nefirească în care este astăzi înlănţuit, iar posteritatea noastră se va uita cu uimire la infatuarea strămoşilor care şi-au

[2] Emilio Gentile, *L'Italia giolittiana. 1899-1914*, Il Mulino, Bologna, 1977, p. 116.

[3] Despre originile geneveze ale formulei, Giorgio Spini, *Risorgimento e protestanti*, Claudiana, Torino, 1998, pp. 146-147.

[4] Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998, p. 36.

> închipuit că există o legătură naturală între lucruri atât de diferite unul de celălalt precum creştinismul şi puterea civilă."[5]

În ceea ce-o priveşte, tradiţia contra-revoluţionară catolică pledează până în zilele noastre, pentru o asimetrie – de ordin măcar etic dacă nu de-a dreptul politic – în care poziţia dominantă rămâne cea a bisericii. Declaraţia *Dignitatis Humanae* a Conciliului Vatican II de pildă, nu consideră libertatea religioasă ca fiind în mod necesar libertatea conştiinţei individuale de a alege sau de a respinge o religie sau o biserică anume, ci o priveşte mai ales, agregată colectiv în biserică, nu atât ca un *jus agendi*, ca un drept de a face ceva ce ar putea avea o influenţă asupra lucrurilor publice, cât ca un *jus exigendi*, ca un drept fundamental de a cere ceva autorităţii publice, mai precis statului[6].

Negreşit, situaţia de astăzi a Bisericii Ortodoxe Române este una de tipul celei schiţate în documentul pontifical. Cu alte cuvinte şi contrar unei practici cu rădăcini post-bizantine ce a continuat în diverse forme până în primii ani de după căderea comunismului, *separaţia bisericii de stat este totală*: nu mai există nici un fel de control, nici măcar fiscal, al autorităţii publice asupra Bisericii. Spre deosebire de înaintaşii săi, ministerul cultelor şi departamentul de stat pentru culte, Secretariatul de Stat pentru Culte şi-a pierdut pe de-a-ntregul rolul de supraveghetor şi inspector al Bisericii. În schimb, *separaţia statului de biserică este incompletă*: clerul este salarizat, construcţia de biserici este subvenţionată de la bugetul statului, ca şi învăţământul teologic, episcopiile şi mănăstirile sunt împroprietărite din domeniul public, preoţii sunt prezenţi în şcoală, armată şi spitale. Ne aflăm pesemne într-o situaţie ce ar putea fi descrisă drept neo-maurrasiană: statul român îşi însuşeşte o teologie civică calificat ortodoxă, dar esenţial non-creştină, în măsura în care creştinismul este receptat instituţional ca nucleu al naţiunii, cultură comună şi factor de ordine şi este pe deplin ignorat în dimensiunea sa universală şi profetică de trup al lui Christos.

O asemenea patologie este departe de a fi atipică sau particulară cazului românesc. Ea pare să fie prezentă în cele mai multe spaţii politice contemporane în care Ortodoxia funcţionează ca „default Church"[7], ca biserică ce întruneşte consensul social cel mai larg al unei societăţi inactive religios, dacă exceptăm riturile de trecere. Probabil că cea mai crudă, dar exactă formulă analitică a statutului public al bisericilor ortodoxe în statele în care acestea sunt dominante şi majoritare a dat-o un invitat, de origine greacă, în studioul France 24 ce, pe 11 noiembrie 2011,

---

5 Citat de Caroline Robbins, *The Eighteenth Century Commonwealthman. Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Liberty Fund, Indianapolis, 2004, p. 222.

6 Avery Dulles, „Dignitate Humanae and the Development of Catholic Doctrine", in Kenneth L. Grasso and Robert P. Hunt (editors), Catholicism and Religious Freedom. Contemporar Reflections on Vatican II's Declaration on Religious Liberty, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2006, pp. 43-67.

7 V. Callum G. Brown, *Religion and Society in Twentieth-Century Britain*, Pearson Education, Harlow, 2006, pp. 16-17.

comentând în direct depunerea jurământului de către primul ministru grec Lucas Papademos în faţa unui amplu sobor de episcopi şi preoţi „il est lui aussi orthodoxe, qu'il croie ou qu'il ne croie pas en Dieu".

În absenţa oricărei forme de patriotism civic suscitat de legi echitabile şi raţionale, biserica a fost, alături de trecutul de luptă şi jertfă ilustrat de armată, singurul argument public pentru care merită să fii român şi este legitim să ţi se ceară să-ţi probezi loialitatea faţă de un stat eminamente românesc. Biserica ortodoxă a fost şi este încă pentru politicieni un mod de a acoperi eşecul istoric al statului care, de la unirea Principatelor şi până la integrarea în Uniunea Europeană, nici măcar nu a încercat cu adevărat să transforme societatea într-un corp politic. Ea oferă o viziune gata făcută şi general acceptată despre comunitatea naţională în lipsa unor definiţii liberale sau social-democrate despre cum ar trebui să arate comunitatea politică.

Aşa cum se întâmplă adesea, această transformare recentă a raporturilor dintre biserică şi stat în condiţiile democratice de după 1989 nu este cu adevărat surprinzătoare, deşi rămâne un proces insuficient detaliat şi înţeles în consecinţele sale teologice (pentru biserică) şi constituţionale (pentru stat). În faţa acestei relative cecităţi analitice, orice recuperare intelectuală de factură genealogică este preţioasă. *Democraţie şi statolatrie. Creştinismul social la Bartolomeu Stănescu* reprezintă o astfel de restituire. Cu atât mai oportună cu cât nici un alt teolog român, în plus şi episcop al Bisericii Ortodoxe, nu a explorat până astăzi raporturile dintre stat, biserică şi democraţie aşa cum a făcut-o, alegându-şi societatea ca teren de validare a ipotezelor sale, Bartolomeu al Râmnicului.

Cartea pe care i-o consacră Cătălin Raiu constituie la modul cel mai propriu şi solid o monografie, gen al literaturii academice aflat oarecum în declin, cel puţin în câmpul ştiinţelor sociale. Firește, avem de-a face cu o monografie intelectuală, în care reperele istorice şi biografice nu sunt, în ultimă analiză, decât trupul, încarnarea unei idei. Ideea ce face obiectul investigaţiei ar putea fi formulată astfel: care au fost, în istoria gândirii şi practicilor politice româneşti, condiţiile de posibilitate ale creştinismului social. În diferitele sale versiuni (doctrina socială a Bisericii, democraţia creştină, *social Gospel*, socialism creştin etc.) acesta a fost – şi a rămas într-o oarecare măsură – locul de întâlnire între reflecţia creştină asupra modului în care sunt organizate puterile în viaţa comunităţilor umane şi unul dintre conceptele centrale ale modernităţii: societatea. În acest punct, Bartolomeu Stănescu se recomandă oarecum spontan ca obiect de studiu, în măsura în care el reprezintă această caracteristică rară de a aduna laolaltă două formaţii: cea tradiţională a teologiei ortodoxe şi cea, aflată în jurul lui 1900 la apogeu, a sociologiei ca ştiinţă eminentă a societăţilor moderne, industriale şi democratice.

Structura analizei încearcă, cu succes, să surprindă această excepţională (desigur, în spaţiul românesc) întâlnire între gândirea creştină şi cea socială. După fixarea reperelor metodologice, Cătălin Raiu propune un tablou sintetic, dar comprehensiv al premiselor, conţinuturilor, derivaţiilor şi deviaţiilor creştinismului social european. Urmează o foarte consistentă prezentare a vieţii şi activităţii episcopului Bartolomeu. Reflecţia sa intelectuală este desfăşurată şi explicată în

următorul capitol organizat în jurul tensiunii dintre coordonatele de exprimare românească a creştinismului social între 1912 şi 1938, pe de o parte şi transformarea de către Stănescu a sociologiei durkheimiene, de la care se revendică explicit, într-o teologie socială ce ia în calcul perechi conceptuale de tipul autoritate şi libertate, conservare şi desăvârşire, individualism şi egalitarism, drept divin şi drept natural, pentru a înfrunta în final ideologia şi miturile naţiunii.

Urmează o minuţioasă reconstituire a viziunii cristalizate, de regulă fără rigoare şi destul de fragmentar, de Bartolomeu Stănescu în privinţa modernităţii politice, a raporturilor împletite dintre pozitivism, materialism şi secularizarea competiţiei ca epifenomen modern. Completarea naturală a acestor evaluări este adusă de întrebarea clasică, pe care Cătălin Raiu o citeşte printre rândurile atât de diverse şi risipite ale episcopului, cu privire la resursele necesare pentru a construi reperele celui mai bun regim politic. Reconstituite, aceste resurse ar fi: democraţia evanghelică, statul subsidiar, monarhia constituţională şi libertatea Bisericii în raport cu statul. În acest punct, Bartolomeu afirmă, cu o energie teoretică ce a rămas unică în Ortodoxia românească, principiul separaţiei dintre biserică şi stat. Şi o face aproape sub specia previziunii situaţiei ce se va cristaliza lent după 1989, a unei biserici libere în relaţiile sale cu un stat de la care cere o asistenţă fără altă contrapartidă decât cea generică, a ponderii istorice şi culturale.

Cătălin Raiu încheie remarcabilul său parcurs analitic printr-o epuizantă încercare de a surprinde care este, la urma urmelor, subiectul politic al gândirii lui Bartolomeu Stănescu. Tentativa a fost evident anevoioasă dintr-un motiv deja sugerat: episcopul nu are o operă academică şi/sau intelectuală deja sistematizată, cu puncte nodale tari reprezentate de cărţi de autor construite potrivit unei arhitecturi clare. Gândirea lui Bartolomeu este risipită în volume de mici dimensiuni şi, mai ales, în articole, cuvântări, circulare şi alte asemenea efemeride. De aceea, munca lui Cătălin Raiu s-a asemănat adesea cu cea a unui arheolog, nevoit să reconstituie întregul din fragmente dispersate. Concluziile nu sunt însă mai puţin limpezi: circumscris şi interpretat de Bartolomeu Stănescu, subiectul politic căruia îi aplică un tratament de teologie este trebuie citit într-o cheie corporatistă. Demersul are evidentul rol, minuţios documentat de domnul Raiu, de a insinua o alternativă de tip social creştin între liberalism şi socialism. Concluziile tezei adoptă tonul eşecului. Nu este vorba, firește, de eşecul unei monografii strălucite, ci de cel al lui Bartolomeu Stănescu însuşi, care a pus la dispoziţia contemporanilor săi o lectură creştină şi socială a democraţiei. Spaţiul românesc interbelic a preferat însă formulele de tip autoritar, la care s-au asociat şi cei mai mulţi dintre purtătorii de cuvânt ai Bisericii.

Acest eşec în spaţiul românesc al creştinismului social, ilustrat cu precădere de Bartolomeu Stănescu, este prin urmare unul eminamente politic şi rezidă mai puţin în presupusa incapacitate a Ortodoxiei de a dezvolta, prin ea însăşi şi după exemplul catolicismului ori protestantismului, o teologie politică a modernităţii şi a laicităţii, fiind mai curând determinată de felul în care Biserica Ortodoxă a premers, a anticipat şi s-a dizolvat politic în statul modern. Înainte de constituirea şi

consolidarea statului modern, Ortodoxia a fost, la români, o comunitate politică, nu una religioasă. Ea s-a manifestat, alături de limbă, ca cea de-a doua formă de „a fi împreună" a românilor. Într-adevăr, din zorii evului mediu şi până astăzi, creştinismul, în formula sa răsăriteană, nu apare, în ochii românilor, drept o *credinţă* (termen ce presupune fidelitate personală), ci ca o *lege* (termen ce implică supunere în sfera publică). Dacă istoria cuvintelor are vreo semnificaţie istorică, atunci, pentru români, creştinismul a fost, înainte de orice altceva, legea dată de împăraţii romani (*lex*), nu un mod de a onora un Zeu (*religio*) sau de a-i arăta credinţă (*fides*).

Consistenţa socială a Ortodoxiei româneşti în clipa când s-a confruntat cu modernitatea, ar fi deci, mai degrabă, de ordin juridic decât de factură propriu-zis religioasă. Ea implică nu atât credinţa într-un zeu care mântuieşte, cât conformitatea comportamentelor cu o normă general acceptată. Ea nu cere participare, ci supunere, nu este federatoare, ci exclusivă. Căci, în vreme ce credinţa uneşte, legea sancţionează şi discriminează. Credinţa individualizează persoana şi relaţia acesteia cu divinitatea, legea uniformizează şi impune indivizilor criteriul normalităţii.

Creştinismul românesc este socotit de majoritatea apologeţilor săi nu atât o viziune despre persoana umană, despre drepturile-libertăţi şi drepturile-creanţe înscrise genetic în natura umană, viziune pe baza căreia se pot contracta raţional anumite forme de organizare socială, cât rezultatul unei sinteze unice şi irepetabile, un fel de produs istoric şi organic, bun exclusiv pentru români şi care le aparţine numai şi numai lor. Astfel înţeles, creştinismul poate fi folosit, la nevoie, şi ca un soi de morală naţională chemată să dea răspunsuri la problemele care, în alte societăţi, ţin de competenţa politicului, Bisericii fiindu-i atribuită funcţia prioritară de "omogenizare şi unificare a sufletelor într-o masă colectivă creştină şi românească"[8].

S-a putut aşadar afirma, într-unul din foarte rarele texte interbelice care invocă explicit doctrina democrat-creştină, că „ideea fundamentală" a unei democraţii creştine româneşti n-ar putea fi decât aceea potrivit căreia „individul aparţine românismului", principiile sale de bază fiind „naţionalitatea" şi „familia". La rândul său, programul unei publicaţii ca *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, editată între 1920 şi 1926 de Vasile G. Ispir, Şerban Ionescu şi C.A. Teodorescu, proclamă drept principii de bază ale creştinismului social „naţionalitatea" şi „democraţia". Acest soi de *românism* politic, deşi se justifică prin „caracterul democratic" al Bisericii Ortodoxe, devine în chip aproape necesar anticatolic şi antisemit, productivitatea sa juridică limitându-se, de pildă, la propuneri legislative privind interzicerea vânzării pământului ţării către „străinii de neam".

Pe de altă parte, în compoziţia creştinismului românesc intrând şi "disciplina tradiţională a vieţii" comune, cu alte cuvinte ordinea juridică şi cultura politică, rezultă că statul şi Biserica trebuie să se includă reciproc, că nu se manifestă niciodată ca entităţi cu putinţă de izolat una de cealaltă. Mai mult, Biserica predă statului integralitatea competenţelor asupra societăţii politice, rezervându-şi integral domeniul spiritual şi un fel de rol de „sfătuitor" moral al naţiunii.

---

8 Bartolomeu Stănescu, „Principiile de bază ale organizării noastre sociale II", *Solidaritatea* I/7-8, 1920, p. 246.

Dacă, pentru creştinismul social, ordinea economică este inseparabilă de ordinea morală, criteriul după care valoarea muncii trebuie măsurată, de pildă, fiind nivelul unui trai decent al celulei familiale, teologii români ortodocşi ironizează teza „salariului just" şi, în general, ambiţia creştinismului occidental de a formula o opinie creştină asupra sferei activităţilor economice, propunând ca unic remediu al inegalităţilor economice şi sociale „mila" şi „iubirea de aproapele", sintetizate doctrinar în idealul „solidarităţii sociale". La urma urmelor, ierarhia ortodoxă şi teologia românească nu au avut cum să încurajeze apariţia unei doctrine sociale care, la rândul ei, să aducă pe lume democraţia creştină, deoarece pentru ele statul a exprimat întotdeauna, indiferent de ideologia titularilor puterii, o transcendenţă, cea a naţiunii.

Cu titlu de reşedinţă a naţiunii, statul român nu poate fi gândit decât ca un stat unitar şi centralizat. Pentru că el a fost cel care a organizat naţiunea, în 1859 şi 1918-19, prin anularea particularismelor culturale şi a tradiţiilor politico-juridice locale în favoarea unui sistem administrativ de tip jacobin. Într-un asemenea context, de la crearea României Mari şi până astăzi, principiul subsidiarităţii, principalul instrument politic al Bisericii occidentale şi al intelectualilor europeni ataşaţi de tradiţia creştină, a fost complet ignorat, deşi, printr-un straniu paradox, el ar putea descrie destul de precis modelul teoretic de organizare a Bisericii răsăritene care, în termenii ecleziologiei bizantine, se numeşte sinodalitate.

Subsidiaritatea nu este însă o cale prin care persoana umană îşi actualizează prin intermediul participării politice demnitatea sa naturală, ci un mod de a înţelege şi organiza puterea, un principiu după care statul însuşi este invitat să funcţioneze. Subsidiaritatea nu este doar un ornament al moralei sau un aspect printre altele al justiţiei distributive. Principiul subsidiarităţii este pârghia prin care societatea se eliberează de sub tutela statului, este modul prin care cetăţenii convin să articuleze şi să supravegheze puterea statului în aşa fel încât acesta să nu mai fie în situaţia de a nutri el însuşi ambiţia de a-şi produce şi controla cetăţenii. Într-o doctrină de inspiraţie democrat creştină, subsidiaritatea ar trebui să fie tratată drept singura cale prin care puterea politică se poate organiza în conformitate cu vechiul principiu de drept german potrivit căruia „Omul este mai bătrân decât statul". Acest principiu era deja prezent în gândirea socială a Ortodoxiei româneşti.

Astfel, arhiereul Bartolomeu Stănescu – un pionier al reflecţiei creştine asupra societăţii moderne prin lucrarea lui din 1913, *Scurte încercări de creştinism social* – utilizează dreptul natural ca metodă de analiză politică, fiind convins, fără însă a-şi cita sursele, că singurul titular al dreptului natural este persoana umană, statul, în calitate de expresie juridică a solidarităţii umane nedispunând decât de drepturi derivate şi funcţionale, căci „omul este care îşi face statul, iar nu statul îl face pe om"[9]. Cu acest titlu categoric, statul este chemat să asiste biserica fără a mai avea dreptul de a o mai controla. Deoarece biserica, confundându-se cu naţiunea, este însăşi societatea. Democraţia, ca regim politic adoptat de naţiune, devine pe această cale o metodă de deconstrucţie a preeminenţei moderne statului, un instrument de combatare a statolatriei.

[9] Bartolomeu Stănescu. „Datoriile economice-sociale ale statului din punct de vedere creştin", *Solidaritatea* V/1-3, 1924, pp. 26, 28.

1. Argument

Episcopul Bartolomeu Stănescu[10] a încetat să mai existe cu mult înainte să moară. Deşi urmaş direct al apostolilor Mântuitorului Iisus Hristos prin harul arhieriei, numele episcopului a fost şters imediat după 1938 din istoriografia oficială a Bisericii Ortodoxe Române, care are de altfel vocaţia şi obligaţia anamnezei nu doar liturgice, dar şi pe aceea a membrilor Trupului mistic al lui Iisus Hristos. Deşi dublu licenţiat şi doctorand la Universitatea Sorbona din Paris, deşi ar fi trebuit să fie primul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, deşi a fost, probabil, cel mai bine pregătit ierarh interbelic, pentru Biserica Ortodoxă Română atât în comunism[11], cât şi în perioada postcomunistă[12], episcopul Bartolomeu Stănescu a reprezentat doar un alt personaj fără realizări măreţe şi cu indulgenţă menţionabil la capitolul *Şi alţii...*

Dacă pentru Biserica Ortodoxă Română Bartolomeu Stănescu a încetat să mai existe înainte să moară, pentru regimul comunist acesta a început să existe la cinci ani după ce a murit, adică în 1959 când Securitatea Statului i-a întocmit dosar de urmărire. Dosarul este realizat cu profesionalismul specific agenţilor de Securitate comunişti, din moment ce poartă numele *Bartolomeu Stănescu-Anania* şi cuprinde pe lângă denunţurile la adresa ierarhului şi câteva relatări asupra activităţii diaconului Bartolomeu Anania, inspector patriarhal venit în vizită la mânăstirea Bistriţa, ca de altfel şi inexplicabila confuzie între cei doi clerici între care era o diferenţă de vârstă de 46 de ani.

Istoriografia bisericească oficială postcomunistă s-a complăcut în a furniza ode minuţios împletite cu o lectură neo-marxistă a istoriei anumitor personaje cu impact instituţional, neglijând faptul că o istorie bisericească trebuie să fie şi o teologie asupra istoriei, şi mai ales că o istoriografie bisericească onestă nu poate trece cu vederea prezenţa lui Hristos în orice formă ar fi ea. Prin urmare, ştergerea de praf a publicaţiilor pre- şi interbelice ale episcopului Bartolomeu Stănescu n-a venit din partea Bisericii Ortodoxe Române, ci din zona academică a ştiinţelor sociale. Pentru prima dată, politistul Daniel Barbu îl menţionează pe ierarhul oltean în 1997 drept un „pionier al reflecţiei creştine asupra societăţii moderne”[13], iar politistul Alexandra Ionescu dedică Cercului de Studii Social-Creştine *Solidaritatea* şi implicit lui Bartolomeu Stănescu un capitol din teza de doctorat în filosofie intitulată

---

10 Am optat pentru prenumele „Bartolomeu”, deşi de foarte multe ori numele său apare scris şi în alte variante (Vartolomeiu, Vartolomei, Vartolomeu, Bartolomei, Bartolomeiu) pentru că este cel mai întâlnit în vorbirea comună contemporană.

11 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981, pp. 154, 240, 394, 416-417, 456-457.

12 *Idem*., *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3 (secolele XIX şi XX), Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994, pp. 151, 412, 431-432, 477-478.

13 Daniel Barbu, *Şapte teme de politică românească*, Antet, Bucureşti, 1997, p. 107.

Le bien commun et ses doubles. Deux rencontres roumaines entre morale et politique[14]. În afara totalului dezinteres al Bisericii Ortodoxe Române şi a firavului interes al mediului academic românesc, episcopului i-au fost dedicate câteva articole de prezentare fără însă niciun fel de perspectivă critică[15]. Abia în anul 2011 episcopul-vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului, Emilian Lovişeanu, a reeditat una dintre lucrările lui Bartolomeu Stănescu într-un demers care se doreşte a fi o descoperire a activităţii şi reflecţiei intelectuale a titularului scaunului de episcop al Râmnicului Noul Severin între anii 1921-1938.

În epoca sa, însă, Bartolomeu Stănescu nu numai că nu a fost la periferia vieţii bisericeşti, dar a ocupat un loc central în reflecţia teologică ortodoxă faţă de modernitatea ştiinţifică, culturală, socială şi mai ales politică, fiind cunoscut drept „filosoful social-creştin"[16]. Din tripla sa ipostază de ierarh, senator şi intelectual, episcopul oltean a însufleţit mai multe proiecte, a avut exigenţa de a fixa locul Bisericii nu în sau lângă stat, ci în mijlocul societăţii civile, a transplantat în spaţiul românesc creştinismul social european, a fost primul şi singurul ierarh din Vechiul Regat al României care a cerut separaţia statului de Biserică şi mai apoi ieşirea preoţilor din partidele şi cluburile politice. Dincolo de aceste aspecte, Bartolomeu Stănescu ocupă un loc important în ceea ce priveşte istoria gândirii politice din România, fiind editor al primei reviste de ştiinţă politică cu intenţii academice din ţara noastră.

Cu toate acestea, ierarhul a fost ascuns ochilor istoricilor bisericeşti din România din cauza faptului că într-o anumită perioadă a activităţii sale s-a aflat în proximitatea mişcării legionare, s-a poziţionat categoric în toate prezenţele sale publice în contra comunismului şi de cele mai multe ori ca adversar al celor mai elogiaţi doi patriarhi din istoriografia Bisericii Ortodoxe Române, Miron Cristea şi Justinian Marina. Ultima menţionare a lui Bartolomeu Stănescu în calitate de *reprezentant al regimului burghezo-moşieresc* şi *exploatator al misticismului românilor* o găsim într-o articol publicat sub semnătura lui A. Dumbrăveanu în cotidianul *România Liberă* din 14 iunie 1949. Conform autorului, ciobanul Petrache Lupu suferea de sifilis şi a fost exploatat de către

> „un întreg stat major de preoți dela episcopie și însuși episcopul din acea vreme a luat sub pulpana sa întreaga afacere. Este vorba despre Vartolomeu Stănescu, care odată cu doctoratul luat la Paris, s-a reîntors în țară cu aceeași suferință. S-a instalat la Maglavit o întreagă comisie numită de fostul episcop Vartolomeu, care s-a ocupat amănunțit cu organizarea exploatării

[14] Alexandra Ionescu, *Le bien commun et ses doubles. Deux rencontres roumaines entre morale et politique*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2001, pp. 71-112.

[15] Gherasim Cristea, „Un mare ierarh râmnicean, Vartolomeu Stănescu", În *Renașterea*, iulie-septembrie 2004, p. 1; George Enache, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, Nemira, București, 2005, p. 61. George Enache, Adrian Nicolae Petcu, *Patriarhul Justinian și Biserica Ortodoxă Română în anii 1948-1964*, Partener, Galați, 2009, pp. 16-17; Sorin Oane, „Episcopul Râmnicului, Vartolomeu Stănescu", disponibil la http://www.muzee-valcea.ro/buridava/BURIDAVA6/oane.pdf , accesat în data de 21.06.2011.

[16] Arhim. Iuliu Scriban, „Cărți, reviste și ziare", în *Biserica Ortodoxă Română*, seria a II-a, anul 43, nr. 5 (530), mai 1925, p. 308.

„minunei" de la buturugă. Regimul burghezo-moşieresc de atunci a privit nu numai cu simpatie tot ce se petrecea, dar a încurajat-o prin toate mijloacele"[17].

În postcomunism, cu ocazia unui volum dedicat apostolatului creştin şi social din Biserica Ortodoxă Română şi elaborat de o comisie coordonată de teologul Dumitru Popescu, autorii localizează urmele deschiderii sociale a Bisericii în activitatea lui Bartolomeu Stănescu. Extrem de sărac în bibliografie, îmbinând expunerea faptelor cu memorii, apologetica agresivă cu lipsa unor metode de lucru, răfuieli personale ale autorilor cu pretenţii de ştiinţificitate, volumul pare să culmineze în preaslăvirea operei sociale a Patriarhului Teoctist Arăpaşu. Cu toate acestea, rădăcinile creştinismului social ca izvor al grijii sociale a Bisericii sunt identificate în activitatea conformă „unei largi viziuni social-democrate"[18] a episcopului Bartolomeu Stănescu:

„Cert este – cu toate acuzaţiile care i s-au adus şi i s-ar putea aduce – că paternitatea apostolatului creştin şi social al Bisericii noastre aparţine Vlădicului Vartolomeu Stănescu; nu doar ca formulare teoretică, cât mai ales ca iniţiativă practică"[19].

Lipsa unei posterităţi menite să contureze o imagine a activităţii şi reflecţiei episcopului este dublată şi de rarele referinţe din perioada interbelică în care, aşa cum o dovedesc dezbaterile epocii, foarte puţini dintre contemporanii săi erau dispuşi şi capabili să-l înţeleagă. Prin urmare, stadiul cunoaşterii temei este unul extrem de limitat, iar acest lucru a determinat lărgirea câmpului nostru de cercetare în sensul căutării surselor şi resurselor de gândire a ierarhului. Mai mult decât atât, demersul nostru academic porneşte de la perioada naşterii şi afirmării creştinismului social european începând cu cea de-a doua treime a secolului al XIX-lea, iar mai apoi încearcă să înţeleagă cum arăta viziunea sa socială şi politică şi mai ales de ce proiectul său de democraţie creştină nu a avut nici efecte însemnate în epoca interbelică şi nici o posteritate după 1989. Ce anume din viziunea modernă a lui Bartolomeu Stănescu se opune în mod fundamental ethosului antimodern specific ortodoxiei româneşti? Astfel, cercetarea noastră are ca finalitate aducerea de un plus de cunoaştere asupra relaţiei dintre ortodoxie şi modernitatea socială şi politică, sub forma democraţiei, liberalismului politic şi a statului de drept.

---

17 A. Dumbrăveanu, „Cum se exploatează neştiinţa… Lourdes şi Maglavit, întreprinderi capitaliste de fabricarea minunilor", în *România liberă*, anul VII, nr. 1476, 14 iunie 1949, p. 2.

18 Popescu Dumitru (coordonator), Vasile Nechita, Ştefan Buchiu, Emilian Stănescu, *Apostolatul creştin şi social al Bisericii Ortodoxe Române: 1925-2005*, editura Vasiliada '98, Iaşi, 2005, p. 82.

19 *Ibidem.*, p. 57.

2. Aspecte metodologice

Lucrarea este o monografie despre episcopul Râmnicului Noul Severin, Bartolomeu Stănescu. Cu toate acestea, studiul nostru nu cuprinde întreaga cunoaştere a vieţii, activităţii şi reflecţiei ierarhului, şantierul de cercetare limitându-se la aspectele relevante din perspectiva istoriei ideilor politice în spaţiul românesc, precum şi la ipostazierea şi personalizarea celor două curente de gândire care hrănesc reflecţia episcopului, anume, creştinismul social francez de inspiraţie conservatoare şi sociologia durkheimiană.

Altfel spus, urmărim receptarea şi transplantarea în spaţiul românesc interbelic a două corpuri de idei cuprinzând nu doar aspecte religioase şi sociale, ci şi politice, şi care au fost relativ influente la cumpăna secolelor XIX şi XX, printr-un studiu de caz despre Bartolomeu Stănescu, singurul ierarh român care şi-a asumat un dialog constructiv cu modernitatea, a susţinut separaţia Bisericii de stat şi a încercat să pună pe picioare o formulă socio-politică de inspiraţie creştin-democrată. Astfel, succedarea capitolelor încearcă să răspundă acestei duble provocări metodologice: pe de o parte, o monografie presupunea să nu ne depărtăm prea mult de subiectul lucrării, care este Bartolomeu Stănescu, şi să urmăm o abordare cronologică, pe de altă parte, un studiu de caz asupra ipostazierii celor două corpuri de idei, ne-a făcut să extindem şantierul de cercetare înspre zona de congruenţă dintre creştinismul social, sociologia durkheimiană şi gândirea episcopului Bartolomeu Stănescu.

Disciplina în care ne situăm este ştiinţa politică, mai precis istoria ideilor politice în sensul în care lucrarea noastră nu-şi propune să analizeze instituţii, actori sau evenimente politice, ci se limitează la a investiga istoria, receptarea şi încercările de punere în practică a unui corp de idei social-politice. În acest sens, am preferat să lăsăm la o parte discursul strict teologic al ierarhului oltean, precum şi să izolăm analiza reflecţiei acestuia de multe dintre aspectele ce ţineau de viaţa politică interbelică. Totodată, viaţa şi activitatea ierarhului au fost analizate, nu din perspectiva unei istorii cauzale, ci mai degrabă prin extragerea şi prezentarea de episoade aparent fără să fie legate cauzal unul de altul, dar care consemnează fie o substanţială implicare a religiosului în politic şi politică, fie a instituţiilor şi actorilor politici în viaţa ecleziastică. Adeseori distincţia este greu de făcut, dat fiind faptul că pentru cea mai mare parte a activităţii sale (1921-1938), Bartolomeu Stănescu a fost deopotrivă ierarh bisericesc, membru al clasei politice şi chiar un important actor al societăţii civile prin numeroasele organizaţii non-guvernamentale pe care le-a însufleţit. În acest sens, îl considerăm pe episcop ca nefiind ceea ce am putea numi un simplu politician sau un simplu membru al ierarhiei bisericeşti, ci mai degrabă o persoană care asumă simultan mai multe identităţi publice, fiind deopotrivă teolog social, politician creştin şi *social scientist* creştin.

Ca teolog social, Bartolomeu Stănescu nu a scris teologie. Oricât de atipic ar părea pentru un ierarh, care este considerat în principalele confesiuni creştine, drept Învăţătorul comunităţii eparhiale prin excelenţă prin puterea magisteriului ca urmaş direct al Apostolilor Mântuitorului Iisus Hristos[20], episcopul nu a limitat niciodată teologia sa la Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, ci a pornit de la felul în care arăta câmpul social al epocii sale. Găsim astfel, în cursurile sale de Noul Testament predate la Facultatea de Teologie a Universităţii din Bucureşti exerciţii de exegeză biblică la care adaugă, spre exemplu, o expunere a tipologiei aristotelice de regim politic. În acelaşi sens, pastoralele şi predicile sale sunt, de fapt, exerciţii de teologie socială conţinând pe lângă învăţăturile de credinţă ortodoxe şi reflecţii asupra raţionalităţii capitalismului sau a naturii socialismului şi liberalismului.

Ca politician creştin, Bartolomeu Stănescu este ghidat de o etică a responsabilităţii, nu doar faţă de instituţia care l-a trimis în Parlament, ci faţă de întreaga societate politică, prin urmare nu este un simplu purtător de cuvânt al Bisericii Ortodoxe Române, ci vorbeşte mai degrabă ca un responsabil al naţiunii ce poartă cu sine greutatea mesajului evanghelic. Astfel, de la tribuna Senatului el nu face ceea ce s-ar putea numi o politică bisericească, ci mai degrabă o politică creştină.

Lucrarea de faţă se limitează la analizarea discursului public al episcopului Bartolomeu Stănescu, căruia i-au fost atât arse, cât şi confiscate, manuscrisele şi biblioteca personală de către organele de Securitate ale regimului comunist. Deşi distrugerea bibliotecii personale a ierarhului este greu de dovedit, afirmaţia noastră se bazează pe mărturiile călugăriţelor de la mânăstirea Bistriţa, din judeţul Vâlcea, care l-au cunoscut încă din timpul dictaturii carliste. Astfel, deşi până la momentul redactării finale a lucrării de faţă nu am reuşit să identificăm alte documente personale aparţinând episcopului, în afara celor din arhivele publice, şi nici nu am beneficiat de bunăvoinţa urmaşilor acestuia, nu excludem posibilitatea ca, pe viitor, unele dintre scrierile sale, printre care şi memorii personale, să fie făcute publice.

Aşadar, lăsând la o parte introducerea lucrării şi capitolul dedicat aspectelor metodologice, capitolul al III-lea este o analiză istorică şi doctrinară a mişcării şi curentului de gândire creştin-socială europeană. Am rezervat utilizarea termenului *creştinism social* doar pentru „eforturile colective şi organizate ale creştinilor de a contribui inspirându-se din principii creştine la rezolvarea a ceea ce se numea problema socială, aşadar problema muncitorilor în societăţile moderne capitaliste”[21] la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Mai mult decât atât, accentul cercetării noastre cade pe versiunea franceză a creştinismului social, atât în ceea ce priveşte organizarea şi activitatea mişcării, cât şi în ceea ce priveşte nucleul doctrinar al acesteia. Am considerat necesară o astfel de limitare a şantierului de

---

20 Ioannis Zizioulas, Mitropolit al Pergamului, *Euharistie, Episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie şi episcop, în primele trei secole creştine*, traducere de Ioan Valentin Istrati şi Geanina Chirac, Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2009, pp. 87-188; Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, volumul 2, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997, pp. 78-86.

21 Aubert Roger, David A. Boileau, *Catholic Social Teaching: An Historical Perspective*, Marquette University Press, Milwaukee, WI, 2003, p. 114.

cercetare la domeniul istoriei ideilor, pentru a evidenţia în mod direct sursele şi resursele gândirii ierarhului oltean.

Capitolul al IV-lea prezintă într-o ordine quasicronologică acele episoade şi teme din viaţa episcopului ce au legătură cu interferenţa dintre Biserică pe de o parte, şi stat, elite politice şi clasă politică, mişcări, instituţii şi proiecte politice interbelice, pe de altă parte. În acest sens, subcapitolele capitolului al IV-lea relevă fie momente şi instrumente ale aservirii Bisericii Ortodoxe Română faţă de stat, fie încercări ale ierarhului de a scoate comunitatea de creştini de sub incidenţa puterii politice. În rezumat, Bartolomeu Stănescu urcă treptele ierarhiei bisericeşti sau primeşte funcţii publice prin marele concurs al partidelor politice dominante, dar îşi propune de-a lungul activităţii sale să desfiinţeze aceste pârghii de interferenţă a politicului în viaţa Bisericii, atitudine ce îi va asigura, de altfel, şi o retragere nedorită. Deşi nu reiese din întocmirea cuprinsului, tocmai din cauza păstrării unei oarecare ordini cronologice, dar şi din cauza faptului că multe teme cuprind cronologic aproximativ întreaga perioadă a activităţii sale publice, putem stabili două etape diferite care divid cronologia activităţii sale publice: prima ar fi cuprinsă între anii 1912-1930, iar cea de-a doua între anii 1931-1942, corespunzând, în mare, unei atitudini democratice, respectiv antidemocratice asumate de episcop.

Capitolul al V-lea este dedicat reflecţiei intelectuale a lui Bartolomeu Stănescu şi este structurat în trei părţi. Pentru început am prezentat mişcarea creştinismului social din România şi locul central pe care l-a ocupat ierarhul în interiorul mişcării atât ca iniţiator, organizator şi mai ales ca ideolog. Mai apoi, am analizat sociologia lui Émile Durkheim sub aspectele ei strict politice, iar în ce-a dea treia parte am analizat principalele instrumente intelectuale de care Bartolomeu Stănescu se foloseşte pentru a înţelege modernitatea. În acest sens, este vorba de mai multe perechi de principii opuse: libertate şi autoritate, conservare şi desăvârşire, dreptul natural şi dreptul divin, individualism şi egalitarism. Considerându-le drept constante ale gândirii acestuia, am optat pentru adăugarea unui subcapitol referitor la reflecţia sa despre ideea de naţiune care se hrăneşte dintr-o înţelegere foarte particulară a societăţii ca fiinţă omenească purtătoare de suflet. Deşi, naţionalismul acestuia nu poate fi pus sub îndoială în niciun moment al vieţii sale, ideea de naţiune nu este construită pe baza unor mituri, motiv pentru care ultima parte a capitolului al V-lea analizează raportarea acestuia la miturile româneşti interbelice referitoare la românitate şi ortodoxie.

Dat fiind faptul că instrumentele de lucru prezentate în capitolul al V-lea au şi valoare de principii pozitive ale modernităţii (ideea de separaţie, libertatea, dreptul natural, individualismul, etc.,) în capitolul al VI-lea am prezentat istoria modernităţii politice în viziunea ierarhului, accentuând aspectele negative ale acesteia (pozitivismul ştiinţific, materialismul filosofic şi secularismul ca doctrină politică), precum şi reflecţia sa asupra a ceea ce el însuşi numeşte *bolile modernităţii*: socialismul, comunismul, bolşevismul şi anarhismul.

Capitolul al VII-lea analizează viziunea ierarhului despre natura regimului politic românesc interbelic, precum şi proiecţia celui mai bun regim politic imaginat

şi dorit de acesta, sub forma a ceea ce am numit *democraţie evanghelică*. Aceasta este diferită de democraţia creştină răspândită în Europa mai ales după cel de-al doilea război mondial, dar conţine aceeaşi particularitate centrală, anume principiul subsidiarităţii. În gândirea ierarhului influenţată, de altfel, şi de câmpul politic interbelic românesc, în cea de-a doua parte a activităţii sale, *democraţia evanghelică* ia forma unui altfel de regim politic pe care l-am considerat, utilizând tipologia lui Juan Linz, ca fiind *statolatrie organică (organic statism)*. Dincolo de schimbarea de regim politic prezentă la nivelul discursului public al episcopului, ultimul subcapitol analizează viziunea acestuia asupra relaţiei dintre stat şi Biserică, cea din urmă nefiind altceva decât cea mai importantă corporaţie din societatea civilă, prin urmare, distinctă şi separată de stat.

Capitolul al VIII-lea propune analizarea unui concept extrem de important pentru ştiinţa politică, dar aflat pentru moment la periferia preocupărilor politiştilor, anume *subiectul politic*. În acest sens, capitolul se doreşte a fi o concluzie preliminară a lucrării prin încercarea de a defini subiectul politic şi de a-l identifica în gândirea episcopului oltean. Astfel, ierarhul, ca de altfel întregul curent al creştinismului social şi chiar sociologia lui Durkheim, propun o schimbare a subiectului politic specific modernităţii liberale, cetăţeanul, prin adăugarea învelişului comunităţilor naturale, intermediare sau profesionale.

Concluzia lucrării adună aceste elemente din toate capitolele şi propune câteva explicaţii asupra eşecului unicului proiect românesc interbelic de democraţie creştină. Deşi am utilizat şi registrul faptic, analiza noastră s-a concentrat pe motivele ideologice ale schimbării opţiunii pentru democraţie cu opţiunea pentru un regim autoritar. Totodată am adăugat mai multe anexe menite să întregească analiza noastră. Astfel, Anexa 1 conţine lista autorilor citaţi de Bartolomeu Stănescu, precum şi a menţionării lucrărilor acestora, acolo unde au fost indicate de episcop, Anexa 2 conţine o cronologie a principalelor evenimente prezentate în lucrare, iar Anexa 3 o reprezentare grafică a tipurilor de regim politic analizate în lucrare în funcţie de două axe esenţiale în gândirea lui Bartolomeu Stănescu, anume *libertate-autoritate* şi *conservare-desăvârşire*.

Bibliografia a fost alcătuită ţinând cont de specificul lucrării de faţă. Fiind vorba de o monografie despre o persoană, prima grijă a fost aceea a separării operelor episcopului Bartolomeu Stănescu de celelalte scrieri de epocă. Mai mult decât atât, am considerat ca literatură primară nu doar tot ceea ce înseamnă discursul public al ierarhului prezent în volumele, broşurile, studiile, articolele de revistă, predicile, intervenţiile, interviurile şi articolele de ziar ale acestuia, ci şi toate scrierile de epocă pe care le-am folosit. Cu alte cuvinte, indiferent de natura academică sau neacademică a textelor respective, fie că sunt româneşti sau străine, le-am privit drept obiecte de cercetat şi nu instrumente de lucru sau literatură ştiinţifică. Prin urmare, prima parte a bibliografiei (literatura primară) conţine discursul public de epocă asupra căruia facem analiza noastră utilizând teoriile, conceptele şi instrumentele academice din cea de-a doua parte a bibliografiei, literatura ştiinţifică. Totodată, deşi corpul de izvoare folosite provine din două epoci

diferite (cea europeană, preponderent franceză localizabilă în intervalului 1830-1920 şi cea românească localizabilă în intervalul 1905-1940) şi, pe cale de consecinţă, din două paradigme diferite, acestea corespund aceluiaşi efort de a pune în formulă intelectuală şi socială creştinismul social. Astfel, am considerat oportun prezentarea acestora împreună, tocmai pentru a evidenţia continuumul de idei dintre cele două eforturi ale mişcării creştin-sociale europene.

În cadrul capitolului al II-lea al bibliografiei dedicat literaturii ştiinţifice la care am apelat, am optat pentru a nu despărţi lucrările utilizate în literatură generală şi specială, dat fiind faptul că, exceptând câteva titluri, nu există literatură specială, nici românească, nici străină, pentru subiectul nostru. Totodată, am decis să prezentăm separat studiile autorilor români şi pe cele ale autorilor străini, în ideea în care bibliografia noastră poate servi viitorilor cercetători ai acestei teme sau a unor teme asociate ca instrument de lucru.

Scopul cercetării de faţă îl reprezintă testarea ipotezei principale conform căreia ortodoxia românească este anti-modernă, anti-democratică şi nu are vocaţie socială rămânând blocată în idealul naţional şi fiind, prin urmare, lipită de statul român modern în toate regimurile politice de la 1859 până în prezent. În acest sens, cel mai bun exemplu îl constituie două teme simultane ale societăţii româneşti şi care, fie lipsesc de pe agenda Bisericii Ortodoxe Române, fie sunt susţinute abuziv chiar în contra teologiei ortodoxe. Prima dintre acestea, ar fi tăcerea inexplicabilă a Bisericii Ortodoxe Române după declanşarea crizei economice globale în septembrie 2008 când poziţia ierarhilor ortodocşi nu a însemnat o reflecţie teologică asupra crizei, asupra tăierilor masive de salarii şi pensii sau asupra felului în care arată politica românească şi internaţională. În schimb, Biserica a preferat să explice criza în registrul conştiinţelor individuale şi nu a făcut efortul de a elabora o teologie asupra economiei de piaţă contemporane. Simultan, Biserica Ortodoxă Română este fascinată şi chiar obsedată de o construcţie, care fie numai şi prin numele pe care-l poartă, este împotriva ethosului ortodoxiei, anume Catedrala Mântuirii Neamului, dar care-i asigură nu doar simbolic, ci şi material sprijinul statului român.

Dacă lucrurile arată astfel în contemporaneitate, demersul nostru s-a orientat către a identifica episoade şi teme ale istoriei ortodoxiei româneşti moderne, în care Biserica Ortodoxă Română ca instituţie, fie prin voci individuale ale credincioşilor în general, a încercat să se acomodeze modernităţii şi democraţiei sau să propună o viziune asupra relaţiei cu statul pornind nu de la nevoile ei materiale şi simbolice, ci de la Evanghelie. În acest sens, am descoperit în gândirea episcopului Bartolomeu Stănescu un corp de idei, care având, pe de o parte statutul de excepţie şi fiind, pe de altă parte, scoase la periferia preocupărilor bisericeşti din perioada interbelică, confirmă ipoteza de mai sus.

Prin urmare, obiectivele cercetării noastre constau în a identifica în activitatea şi gândirea ierarhului oltean, episoadele şi temele majore care conturează tensiunea dintre Biserică şi stat, dintre spiritualul sub forma teologiei creştine şi *pattern*-urile modernităţii politice, precum şi proiectele pe care le asumă un ierarh ortodox interbelic, care s-a văzut pe sine responsabil nu doar pentru comunitatea de creştini

încredinţată spre păstorire, ci şi faţă de întreaga societate, din tripla sa ipostază de ierarh, politician şi intelectual.

Ne-am oprit asupra felului în care ierarhul Bartolomeu Stănescu a înţeles şi gestionat relaţia Bisericii Ortodoxe Române cu statul român modern prin funcţiile pur politice asumate, cum a fost cazul postului de director al Casei Bisericii şi a demnităţii de senator de drept, ca de altfel şi a episoadelor şi temelor care au însemnat depărtarea sau apropierea Bisericii de câmpul politic, anume demersul de scoatere a preoţilor din politică, colaborarea ierarhului cu tinerii legionari, socializarea politică a acestuia, acţiuni care au culminat cu retragerea sa din scaunul episcopal generată de intruziunea statului în viaţa bisericească. Din activitatea sa în interiorul Bisericii Ortodoxe Române am ales doar acele teme şi episoade care au relevanţă pentru domeniul ştiinţei politice, dezbaterile bisericeşti interne referitoare la autonomia bisericească, precum şi reformele sociale şi culturale puse în practică în eparhia Râmnicului. O a treia categorie de subiecte analizată o reprezintă activitatea lui Bartolomeu Stănescu din şi în interiorul societăţii civile prin proiectele însufleţite de acesta (*Cercul de Studii Social-Creştine şi* revista *Solidaritatea,* revista *Arhiva pentru Drept şi Politică, Cercul de Educaţie Integrală*, etc.) şi comportamentul său în mediul academic, în condiţiile în care înţelegem universitatea ca parte esenţială a societăţii civile.

În egală măsură, am considerat mai degrabă oportun, fie din motive legate de lipsa izvoarelor de cercetat, fie din lipsa de relevanţă directă pentru cercetarea noastră, să lăsăm la o parte mai multe teme care ar fi putut aduce un plus de cunoaştere subiectului nostru. În acest sens, o dimensiune esenţială a epocii şi nu numai, o reprezintă masoneria. Atât în creştinismul social francez, cât şi în discursul ierarhului, masoneria este asociată socialismului, sindicalismului şi în ultimă instanţă comunismului, fiind prin urmare, analizată, criticată şi repudiată mai ales prin prisma alianţelor şi relaţiilor informale dintre membrii masoneriei. În planul istoriei ideilor, masoneria este echivalată de către episcop cu prezenţa diavolului în istorie:

> „Dacă satana a avut vreodată faţă de omenire vreo armă mai proprie pentru cârmuirea ei, arma aceasta i-au procurat-o cei doi autori ai marxismului, germanul Carl Marx şi englezul Enghels [...] pe această armă de chinuire a omenirii o foloseşte francmasoneria; aşa că, în faţa acestor două forţe, omenirea nu are decât două arme de sfărmare a lor, care sunt naţionalismul şi creştinismul, singurele care pot colectiviza, omogeniza şi perfecţiona”[22].

Din acest motiv, o analiză faptică şi ideatică asupra masoneriei ar fi putut explica impactul acesteia în interiorul Bisericii Ortodoxe Române dezbinată în anii 1930, cel puţin la nivelul ierarhiei superioare, între masoni şi anti-masoni. O altă dimensiune importantă pe care am ales să nu o analizăm tocmai pentru a limita cercetarea noastră la câmpul ştiinţelor sociale, o reprezintă discursul strict teologic al ierarhului. O cercetare asupra teologiei episcopului oltean ar fi adus un plus de cunoaştere asupra clivajelor de tip confesional specifice primei părţi a secolului al

[22] „Rezoluţia P. S. Vartolomeiu din 28/ XII/ 1934”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XIV, nr. 1, ianuarie 1935, p. 34.

XX-lea românesc. Extrem de interesant pentru cazul lui Bartolomeu Stănescu este faptul că acesta nu citează niciodată niciun teolog ortodox, referinţele sale fiind cu precădere din zona teologiei catolice şi chiar protestante, a Sfintei Scripturi şi a Sfinţilor Părinţi. În acelaşi sens, nici măcar cursurile universitare de Exegeza Noului Testament nu conţin referinţe ortodoxe, ceea ce ne indică fie o lipsă a clivajelor confesionale, fie inexistenţa unui corp de lucrări de teologie ortodoxă românească la momentul respectiv. În ambele ipoteze, o investigare a discursului pur teologic al ierarhului ar aduce contribuţii însemnate la istoria teologiei ortodoxe româneşti.

Însă, construcţia cercetării noastre, deşi îşi doreşte să rămână în câmpul teoriei politice şi a istoriei ideilor politice, a necesitat analizarea unor aspecte adiacente care ţin fie de istoria europeană şi românească, fie de istoria bisericească, filosofie socială şi politică şi pe alocuri chiar de teologie. Din acest motiv, dar mai ales din cauza faptului că şantierul nostru de cercetare ocupă o zonă lipsită de o literatură de specialitate consistentă, am optat pentru exemplificarea ideilor, atitudinilor şi temelor de gândire ale episcopului Bartolomeu Stănescu prin citate din publicaţiile acestuia, caz în care am redat cu maximă fidelitate textele păstrând, acolo unde a fost cazul, limbajul folosit în epocă şi chiar sublinierile ierarhului care apar în caractere italice. De multe ori, citatele folosite în corpul lucrării noastre ating dimensiuni mari, tocmai pentru că o mare parte dintre acestea sunt explicite, conţin termeni şi concepte ale ştiinţei politice a căror proprietate Bartolomeu Stănescu o are pe deplin. O altă parte a citatelor folosite, chiar dacă nu sunt în întregime relevante pentru analiza efectuată asupra lor în capitolele în care apar, au fost păstrate în forma integrală pentru că au o importanţă, fie şi indirectă pentru alte capitole. Un alt motiv pentru care am optat pentru exemplificarea analizei noastre cu citate lungi la care am păstrat, de asemenea, şi notele de subsol din textul original, adesea mai interesante şi mai consistente decât textul citat în sine, este legat de lipsa unor reeditări ale scrierilor episcopului. În această situaţie, discursul său public este de găsit doar în scrierile de epocă menţionate la bibliografie, fiind aşadar răspândit în volume, broşuri, reviste, cotidiane pre- şi interbelice şi care nu se găsesc decât într-un număr limitat de exemplare relativ deteriorate.

Acestor motive li se adaugă faptul că lucrarea de faţă are caracter de monografie, cu alte cuvinte demersul nostru a încercat să acopere întreaga cunoaştere a subiectului din perspectiva istoriei ideilor politice pentru a putea servi, fie şi doar din ipostaza de instrument de lucru, altor cercetători din câmpul ştiinţelor sociale. Un al patrulea motiv relativ neimportant pentru cercetarea noastră îl reprezintă frumuseţea limbii şi a limbajului folosit de episcop. Astfel, pe lângă parfumul limbii române de epocă, discursul acestuia este unul viu, mai degrabă rostit decât scris, direct şi implicit tăios. Tonul folosit de Bartolomeu Stănescu fără mari diferenţe de gen este vehement, dur, categoric, tocmai pentru că acesta nu afirmă adevărurile şi opinii sale cu jumătăţi de măsură şi nu menajează auditorii sau instituţiile cărora li se adresează:

„libertatea Bisericii de sub tutela Statului care prin fireasca lui incompetenţă în cele sfinte a abătut tot clerul de la slujirea lui Hristos şi l-a pus de sus până jos în serviciul moralei oportuniste şi materialiste a rătăcirilor moderne precum şi în slujba partidelor politice”[23].

Astfel, metoda principală folosită în cercetarea de faţă este analiza calitativă de discurs. În acest sens, sursele primare ale lucrării noastre sunt în marea lor majoritate edite şi constau în volumele şi broşurile publicate de episcop, studiile şi articolele din revistele *Arhiva pentru Drept şi Politică*, *Solidaritatea*, *Renaşterea, Biserica Ortodoxă Română*, discursurile din Senatul României şi forurile de conducere bisericeşti ca Sfântul Sinod, Consistoriul Superior Bisericesc, Adunarea Eparhială, precum şi articole de ziar din *Universul*, *Curentul*, *Porunca Vremii*, *Românizarea,* etc. Dincolo de acestea, deşi nu ne-au servit într-o măsură semnificativă, am folosit şi surse inedite din Arhiva Arhiepiscopiei Râmnicului, Mânăstirii Horezu din judeţul Vâlcea, Consiliul Naţional pentru Studierea Arhivelor Securităţii şi Arhivele Naţionale Centrale. Acestora li s-au adăugat dezbateri ale epocii, dosare de presă, volume şi publicaţii ale altor teologi sau politicieni, discursuri şi volume ale creştinilor sociali francezi, opera cu caracter politic a lui Émile Durkheim, memorii, legi, statute şi regulamente pre- şi interbelice, etc. Prin urmare, considerăm pentru cercetarea de faţă ca fiind literatură primară nu doar toate scrierile de epocă, ci şi acele lucrări care au scopul de a prezenta poziţia oficială sau semioficială a unor instituţii, cum ar fi Biserica Ortodoxă Română.

Mai mult decât atât, în literatura de specialitate folosită am optat pentru ignorarea istoriografiei oficiale bisericeşti. Am considerat că întreaga istoriografie bisericească ortodoxă apărută în timpul regimului comunist şi nerevizuită nici după momentul 1989 este un simplu instrument de propagandă al regimului comunist şi al Bisericii Ortodoxe Române şi, prin urmare, nu are valoare ştiinţifică în sine. Aşadar, acolo unde apar referinţe la istoriografia ortodoxă acestea trebuie receptate ca surse primare ale cercetării noastre, nu drept literatură ştiinţifică. Cu toate acestea din întreaga istoriografie ortodoxă românească pentru perioada interbelică am considerat că un singur istoric autor de studii cu care tema noastră se intersectează poate fi folosit ca literatură ştiinţifică, anume Paul Brusanowski, cel care dincolo de pathosul nonconfesional, dar ardelean, oferă o imagine clară asupra dezbaterilor, viziunilor despre relaţia stat-Biserică şi evenimentelor bisericeşti interbelice. În egală măsură extrem de importante pentru cercetarea noastră au fost textele istoricilor bisericeşti George Enache şi Mihai Săsăujan şi mai ales schimbul de idei cu aceştia.

Cercetarea noastră a presupus mai întâi stabilirea metodologiei de lucru a episcopului oltean pentru ca mai apoi să desfacem temele majore şi conceptele din discursul său şi să le recompunem în primă fază în funcţie de cele două etaloane pe care le-am stabilit: creştinismul social european şi sociologia politică durkheimiană. Bartolomeu Stănescu asumă deplin şcoala sociologică durkheimiană, dar se desparte

[23] C. „În jurul alegerii mitropolitului primat. Convorbire cu P. S. Arhiereul Vartolomeiu Băcăoanul”, în *Dacia*, anul II, nr. 27, 1 ianuarie 1920, p. 1.

în mod categoric de pozitivismul ştiinţific, care era de altfel la modă în spaţiul academic francez la începutul secolului XX. În ceea ce priveşte gândirea politică, pentru Bartolomeu Stănescu politica şi morala sunt singurele surse ale autorităţii în societate[24], prin urmare politica este disociativă[25] în sensul definit de Carl Schmitt ca activitate ce are în sintagma *prieten şi duşman* ultima distincţie, aşa cum în morală distincţia finală este cea dintre bine şi rău[26]. Totodată politicul este cel care instituie socialul, motiv pentru care Bartolomeu Stănescu acordă o atenţie specială celor două revoluţii, americană şi franceză, din secolul al XVIII-lea. Prin urmare, pentru episcop există un primat al politicului însă, în cea de-a doua parte a activităţii sale, politicul fuzionează cu diferite discursuri autoritare, convertindu-se în forme de tehnologizare şi de management într-un proces mai degrabă anti-politic[27].

Mai apoi, viziunea celor două regimuri politice imaginate de Bartolomeu Stănescu a fost analizată în funcţie de tipologia regimurilor politice propusă de Juan Linz[28] şi în funcţie de istoria, sursele şi caracteristicele corporatismului propuse de Peter Williamson[29] şi Chantal Millon-Delsol[30]. Capitolul al VIII-lea, în care am cercetat subiectul politic în gândirea ierarhului, se bazează pe o metodologie de inspiraţie poststructuralistă preluată din opera lui Michel Foucault[31], a teologului John Milbank[32] şi a politiştilor William Connolly[33] şi Daniel Barbu[34]. Astfel, cu

---

24 „Dreptate pentru preoţime!. Discursul P. S. Episcop Vartolomeiu ţinut în Senat la 22 Februarie a. c. cu privire la salarizarea clerului", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XII, nr. 4, aprilie 1933, p. 122.

25 Giovanni Sartori, „What is Politics?", în David Colier and John Gerring (edited by), *Concepts and Method in Social Science. The Tradition od Giovanni Sartori*, Routledge Taylor and Francis Group, New York and London, 2009, pp. 50-60.

26 Carl Schmitt, *The Concept of The Political*, translated with an Introduction by George SCHWAB, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1996, pp. 19-44 ş.u.

27 Oliver Marchart, *Gândirea politică postfundaţionistă. Diferenţa politică la Nacy, Lefort, Bodiou şi Laclau*, traducere de Adrian Costache, Idea Design & Print, Cluj, 2011, p. 65.

28 Juan J. Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Lynne Rienner Publishers, Inc., Boulder/ London, 2000, passim; H. E. Chehabi, Juan J. Linz (edited by), *Sultanistic Regimes*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1998, passim.

29 Peter J. Williamson, *Varieties of Corporatism. A Conceptual Discussion, Cambridge University Press*, Cambridge/ London/ New York/ New Rochelle/ Melbourne/ Sydney, 1985, passim.

30 Chantal Millon-Delsol, *Statul subsidiar. Ingerinţa şi neingerinţa statului: principiul subsidiarităţii în fundamentele istoriei europene*, traducere de Margareta Petruţ, Efes, Cluj-Napoca, 2000, passim.

31 Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction* (translation of *La Volonté de savoir*), transl. from French by Robert Hurley, Pantheon Books, New York, 1978, passim; *Idem*., "The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom", în Paul Rabinow (ed.), *Ethics. Essential Works of Foucault. 1954-1984*, vol. I, Penguin Books, London, 2000, pp. 290-291; *Idem*., "The Subject and Power", în James D. Faubion (ed.), *Power. Essential Works of Foucault. 1954-1984*, vol. 3, transl. by Robert Hurley and others, Penguin Books, London, 2002, p. 333.

32 John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford, 1993, passim; *Idem*., „The gift of rulling", în John Milbank, Simon Oliver (edited by), *The Radical Orthodoxy Reader*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2009, p. 350; *Idem*., „The Double Glory, or Paradox versus Dialectics: On not quite agreeing with Slavoj Žižek", în Creston David (edited by), The Monstruosity of Christ. Paradox or Dialectics?, The Mit Press, Cambridge/ London, 2009, pp. 181-182.

excepţia capitolului al VIII-lea abordarea noastră teoretică este de inspiraţie neoweberiană, urmărind distincţia dintre stat şi societate pe de o parte, regim şi stat pe de altă parte. În acelaşi sens, cercetarea noastră situată în domeniul istoriei ideilor politice, afirmă importanţa şi întâietatea ideilor asupra structurilor materiale sau sociale[35], dintre care statul are puţini egali în ceea ce priveşte autoritatea în societate. De asemenea, cercetarea noastră urmăreşte felul în care forţele sociale, relaţiile economice sau credinţele religioase influenţează comportamentul individual, ceea ce înseamnă că Biserica este văzută ca parte a societăţii civile şi nu un auxiliar al birocraţiei de stat sau un instrument de putere al regimului politic.

Limitele lucrării de faţă au fost date de lipsa accesului la manuscrisele episcopului Bartolomeu Stănescu şi de faptul că situându-ne şantierul de cercetare în domeniul istoriei ideilor politice nu am reuşit să extindem cercetarea noastră decât într-o mică măsură în zona instituţiilor politice, a raportului dintre comunităţile de creştini şi autoritatea politică şi administrativă, etc. Totodată, ca obiect de studiu pentru ştiinţa politică, Bartolomeu Stănescu oferă simultan un mare avantaj ca de altfel şi un mare dezavantaj. Atât ierarhul de la Râmnic, cât şi ceilalţi creştini sociali europeni sau români nu sunt interesaţi de gândirea politică decât prin accident. Mai degrabă, scopul acestora era ceea ce în epocă s-a numit rezolvarea problemei sociale a muncitorilor în sistemul economic dominat de liberalism. Astfel, creştinii sociali ajung să formuleze idei şi proiecte politice prin accident, ca o consecinţă a grijii şi reflecţiei lor sociale. Comparându-l cu alţi creştini sociali, fie români sau nu, Bartolomeu Stănescu are marele avantaj de a fi fost pentru 17 ani atât episcop, cât şi senator. Ca ierarh, acesta a putut să nu se limiteze doar la elaborarea unei viziuni, ci a avut şi şansa de a pune în practică credinţa sa în congruenţa dintre creştinism şi modernitate sub forma creştinismului social. Dezavantajul, însă, îl reprezintă tocmai faptul că acesta nu a fost un politician care să aibă acces la puterea executivă şi nu a putut împinge viziunea sa către o dimensiune concretă, rămânând la stadiul de a desena regimul politic.

---

33 William E. Connolly, *Political Theory & Modernity*, Cornel University Press, Ithaca and London, 1993, passim; *Idem*., *Politics and Ambiguity*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin/ London, 1987, passim; *Idem*., "Discipline, Politics, Ambiguity", în Tracy B. Strong (ed.), *The Self and the Political Order*, New York University Press, New York, 1992, pp. 157-158.

34 Daniel Barbu, *Republica absentă. Politică şi societate în România postcomunistă*, ediţia a doua revăzută şi adăugită, Nemira, Bucureşti, 2004, passim; *Idem*., „Critica comunismului românesc. O lectură teologico-politică", în *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, vol. X, no. 4, 2010, p. 628.

35 Michael Marinetto, *Social Theory, the State and Modern Society: The State in Contemporary Social Thought*, Open University Press, London, 2007, pp. 25-26, 45, 103.

3. Creştinismul social european

Creştinismul social este un curent de gândire socio-politică caracterizabil mai degrabă prin eclectism şi disparitate, decât printr-un corp rigid de idei şi cu atât mai puţin printr-un mod de acţiune compactă care să-l singularizeze pe scena politică europeană a celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea şi a primelor decenii ale secolului al XX-lea.

Prin urmare, creştinismul social, al cărui debut şi *motto* permanent a fost transpunerea învăţăturilor evanghelice în viaţa socială, economică şi politică este analizabil mai degrabă prin persoanele care l-au animat cu titlu privat sau de grup şi mai puţin ca o ideologie politică bazată dacă nu pe concepte tari, cel puţin pe un canon al autorilor clasici. O a doua dificultate în analiza creştinismului social am identificat-o în faptul că multe dintre ideile, principiile şi temele de dezbatere propuse de creştinii sociali sunt de găsit atât în liberalism, cât şi în socialism, atât în mediul academic cât şi în discursul politic, ceea ce face ca regruparea corpului doctrinar pus sub semnul creştinismului social să însemne mai degrabă un demers de arheologie conceptuală, decât unul de istorie instituţională. O a treia dificultate constă în faptul că, deşi este considerat, în anumite ipostaze de-ale sale, părintele creştin-democraţiei, creştinismul social nu a beneficiat şi nu beneficiază de renumele acesteia, ceea ce înseamnă că a fost şi încă este ţinut la periferia tentaţiilor de cercetare academică nu doar în spaţiul românesc, ci şi în mediul academic internaţional.

Prin urmare, demersul nostru este unul de istoria ideilor sau mai degrabă de istoria unei singure idei menit să răspundă în primă fază întrebării: Cum anume arăta creştinismul social european, cu precădere în ipostaza lui franceză, la începutul secolului al XX-lea? Mai apoi, deşi creştinismul social a fost important ca dimensiune şi exprimare în epoca sa, prin sutele de mii de membri, zeci de reviste şi jurnale, reprezentanţi în Parlamentele mai multor ţări, etc., interogarea conceptuală şi ideatică a creştinismului social s-a dorit a fi bazată tocmai pe acei autori invocaţi de către Bartolomeu Stănescu de-a lungul activităţii sale şi mai ales în scrierile sale, ceea ce serveşte nevoii de a identifica sursele intelectuale ale episcopului. Un alt obiectiv al acestui capitol va fi acela de a stabili un nucleu dur doctrinar al creştinismului social care să ne permită, în vederea unei comparaţii, suprapunerea peste creştinismul social transplantat de Bartolomeu Stănescu în societatea românească ante- şi interbelică. Pentru acest lucru propunem o analiză a creştinismului social ca istoric şi doctrină împărţită pe marile teme de reflecţie politică prezentate prin natura regimului politic, natura grupurilor sociale pe care se bazează precum şi natura formei de guvernământ.

3.1. Premisele naşterii creştinismului social

Formula creştinismului social este localizabilă în schimbările socio-politice produse de Revoluţia Franceză şi în raportările teologilor occidentali, catolici şi protestanţi, la aceste schimbări. Expresia *catolicism social* se referă la acea mişcare eterogenă a celor care se intitulau catolici sociali sau creştini sociali şi aveau convingerea că Biserica trebuie să promoveze schimbări sociale în favoarea săracilor şi a celor mai puţini privilegiaţi. Catolicismul social în sens tehnic îşi are originea în ţările cu o revoluţie industrială avansată, dintre care în primul rând Franţa, unde tensiunile dintre Biserică şi puterea politică au atins cele mai înalte cote.

Prima consecinţă importantă a industrializării a fost aceea a apariţiei de mari oraşe, la periferia cărora erau concentrate unităţi industriale cu zeci de mii de muncitori. Treptat aceste oraşe nu reuşesc să ofere locuitorilor lor condiţii decente de trai din cauza sărăciei, lipsei de igienă şi salubritate, ceea ce face ca procesul industrializării accentuate să creeze în scurt timp o stratificare a populaţiei în clase sociale cu interese antagoniste, între care nu avem relaţii omogene. Peste toate acestea doctrina economică dominantă, *laissez faire*-ul liberal, continuă să întreţină conflictul între patroni şi salariaţi.

Unii dintre catolici, cu precădere din partea inferioară a ierarhiei bisericeşti, dar şi dintre laici, devin conştienţi de aceste schimbări sociale şi-şi propun să facă mult mai mult decât să aplice metodele tradiţionale ale caritătii creştine. Cer astfel renaşterea corporaţiilor distruse prin schimbările Revoluţiei Franceze (catolicismul social de inspiraţie conservatoare) sau construcţia unei noi ordini sociale pe baza principiului egalităţii (catolicismul social de inspiraţie socialistă)[36].

Modernitatea, prin urmare, mobilizează prin schimbările aduse o reflecţie asupra noii ordini sociale, economice şi politice, o situaţie la care Biserica Catolică nu fusese pusă să dea un răspuns datorită situaţiei privilegiate prin care „se bucura de *establishment* în cea mai confortabilă formă”[37]: era extrem de bogată deţinând un sfert din pământurile Franţei, era oarecum independentă de rege şi Papă având în vedere disputele din secolul al XVII-lea, deţinea monopolul în materie de cult şi educaţie naţională. După revoluţie, Biserica Catolică din Franţa este scoasă brutal din mijlocul societăţii, ceea ce-l determină pe Napoleon Bonaparte, primul consul al Republicii, să considere în 1799 crearea unui statut legal al Bisericii prin care aceasta să devină un corp naţional loial exclusiv lui. Acesta încheie în 1801 un Concordat cu Papa prin care supune Biserica controlului din partea statului, anunţând instaurarea unei epoci a triumfului civilului asupra religiosului. În ciuda acestei predări umilitoare, Biserica şi-ar fi dorit restaurarea măcar a unei părţi din privilegiile de dinainte de 1789, lucru imposibil din cauza greutăţilor financiare ale bugetului de stat, dar mai ales din cauza victoriei la care nicio autoritate seculară nu ar fi renunţat.

---

36 A. R. Vidler, *A Century of Social Catholicism. 1820-1920*, S.P.C.K., London, 1964, pp. ix-xii.

37 Roger Henry Soltau, *French Political Thought in the 19th Century*, Russell & Russell, New York, 1959, p. 62.

Prin urmare, ierarhia superioară catolică din prima parte a secolului al XX-lea se afla în poziţia de a regreta Vechiul Regim situându-se cu precădere în zona contra-revoluţionară. Cu toate acestea, scânteia care dă naştere catolicismului social francez apare chiar în rândurile ierarhiei bisericeşti, preotul parizian Felicité de Lammenais, propunând o conciliere a catolicismului cu democraţia, liberalismul şi celelalte cuceriri revoluţionare[38]. Teocratic şi ultraregalist la început, mai apoi liberal şi democrat, acesta editează împreună cu cercul său de prieteni publicaţia *L'Avenir*, un ziar de impact, având peste trei mii de abonaţi şi fiind sprijinit de nume importante ale intelectualităţii franceze precum cele ale lui François-René de Chateaubriand, Victor Hugo, Alphonse de Lamartine sau Honoré de Balzac[39].

Publicaţia pariziană susţinea separaţia statului de Biserică, votul universal şi presa liberă, iar în plan social propunea crearea unor corpuri intermediare[40] sub forma breslelor meşteşugăreşti. În acest sens, Felicité de Lammenais, interesat de sensul şi originea creştine ale drepturilor omului, pare să fie cel care a declanşat scânteia creştinismului social, la fel cum tot acesta este şi „fondatorul liberalismului catolic şi cel care a convertit Biserica Franceză de la galicanism la ultramontanism”[41]. Printre colaboratorii ziarului *L'Avenir*, care devenise un centru eterogen de reflecţie modernă asupra creştinismului, Charles de Coux a atacat problema salariilor, durata zilei de muncă şi susţinea aplicarea principiilor democraţiei, descrise ca asemănătoare cu ale catolicismului. De partea cealaltă, conservatorul Philippe Gerbet (1798 - 1864), de asemeni discipol al lui Lammenais, după ce cochetează cu socialismul, devine episcop în 1853 şi coautorul enciclicei papale *Syllabus Errorum*, susţinând că în Franţa conservatorismul era în mod necesar antitetic cu orice formulă a democraţiei[42]. Mai târziu, Alban de Villeneuve-Bargemont (1784-1850), prefect în mai multe departamente din Franţa a scris un tratat de economie politică creştină, opunându-se *laissez faire*-ului şi susţinând intervenţionismul.

Pentru Lammenais, adept al unei democraţii pe care o numeşte evanghelică (démocratie évangélique[43]), doar religia îi protejează pe săraci şi-i învaţă pe bogaţi să respecte săracii, prin urmare el atacă industrializarea nu doar pe considerente religioase şi morale, ci şi sociale. El a pledat pentru totala libertate a Bisericii, a cărei inimă nu este nici Papa, nici episcopatul, ci preoţimea: „autoritatea Bisericii este atât de absolută încât nimeni, nici chiar Papa, nu poate să o domine [...] Statul nu are niciun drept asupra ei; tolerarea este o blasfemie”[44]. Pentru Biserică, însă, singurul rezultat al acţiunilor lui Lammenais la momentul respectiv a fost acela de a crea

---

38 A. R. Vidler, *op. cit.,* p. 7.

39 Pierre Letamendia, *Democraţia creştină*, prefaţă de Radu Vasile, traducere de Gabriela Stoica, Silex, Bucureşti, 1998, p. 9.

40 Ronald Eckford Mill Irving, *The Christian Democratic parties of Western Europe*, The Royal Institute of International Affairs George Allen & Unwin, London, 1979, p. 22.

41 A. R. Vidler, *op. cit.,* p. 7.

42 *Ibidem*., p. 10.

43 Georges Weill, *Historie de l'idée laïque en France au XIXe siècle*, Libraire Félix Alcan, Paris, 1929, p. 98.

44 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p. 79.

probleme în relaţia cu guvernul francez într-o perioadă când diplomaţia papală începuse să obţină rezultate pozitive. Gândirea de inspiraţie liberală, dar şi catolică a fost respinsă de Vatican până în 1870[45], iar Lammenais a fost excomunicat, deşi niciodată formal[46].

Liberalismul catolic al lui Lammenais este izvorul creştinismului social ca mod de a reconcilia Biserica Catolică cu societatea modernă. Preotul parizian a accentuat ideea conform căreia credinţa religioasă este un dat natural al persoanei umane, iar religia este sufletul şi fundaţia unităţii sociale. Spre deosebire de liberalii clasici, Lammenais a căutat să demonstreze că există o legătură între libertăţile sociale şi politice pe de o parte şi creştinism, pe de altă parte[47]. Prin urmare, e de datoria Bisericii să susţină egalitatea şi libertatea. El era în favoarea separaţiei dintre Biserică şi stat ca premisă a respectării libertăţii de conştiinţă a persoanelor umane, dar şi pentru ca Biserica să poată să fie liberă. Mai mult decât atât, a susţinut libertatea presei, libertatea învăţământului, *disestablishment*-ul, oprirea oricărei forme de subvenţionare a Bisericii de către stat, anularea votului cenzitar pe bază de venit şi introducerea sufragiu universal, libertatea de asociere şi descentralizarea administrativă a Franţei, lansând prin urmare liberalismul catolic[48].

Concordatul dintre statul francez şi Vatican semnat la 1801 instaurase un regim al cultelor în care, chiar dacă Biserica Romano-Catolică îşi pierduse poziţia dominată în societate şi renunţase la orice revendicare asupra proprietăţilor pierdute la Revoluţie, beneficia încă de salarii de la stat pentru o parte dintre clerici şi era considerată religia marii majorităţi a cetăţenilor francezi. Alianţa dintre stat şi Biserică presupunea de asemenea, ca episcopii să fie numiţi de către autoritatea politică. În acest context, René de Chateaubriand (1768-1848) în lucrarea sa *Génie du Christianisme* (1802) îşi propune să restaureze rolul social al creştinismului prezentând sacramentele creştine, arhitectura bisericească franceză, frumuseţea serviciului divin şi vorbind în termeni scripturistici despre moralitate şi existenţa lui Dumnezeu[49]. Scopul lui Chateaubriand era acela de a demonstra rolul istoric pe care creştinismul l-a avut în crearea civilizaţiei occidentale, motiv pentru care încearcă să trezească interesul şi sensibilitatea francezilor care preferau raţionalismul revoluţionar[50]. Deşi nu-l putem considera un creştin social, Chateaubriand este unul dintre autorii foarte influenţi pentru creştinismul social pentru că prin impactul operei sale va fi invocat de-a lungul întregului secol al XIX-lea în Franţa cu precădere

45 Bernard Reardon, *Liberalism and Tradition. Aspects of Catholic Thought in Nineteenth-Century France*, Cambridge University Press, Cambridge/ London/ New York/ Melbourne, 1975, pp. 62-112.

46 *Ibidem*., p. 99.

47 Évelyne Pisier (coordonator), *Istoria ideilor politice*, traducere de Iolanda Iaworski, Amarcord, Timișoara, 2000, pp. 115-116.

48 Felicité de Lammenais, *Questions politiques et philosophiques*, Pagnerre, Paris, 1840, pp. 155-161.

49 François René de Chateaubriand, *Geniul creştinismului*, selecţie, traducere, prefaţă şi note de Marina Vazaca, Anastasia, 1998, passim.

50 Bernard Reardon, *op. cit.*, pp. 4-6.

în zona gândirii contrarevoluţionare europene şi chiar şi în spaţiul românesc de către Bartolomeu Stănescu.

În prima parte a secolului al XIX-lea preoţii francezi erau văzuţi ca un corp străin din cauza privilegiilor avute în Vechiul Regim. Beneficiau de şcoli separate şi formau o structură socială rigidă cu spirit de dominaţie. Peste toate acestea, sub influenţa scrierilor lui Voltaire şi a pathosului revoluţionar, la 1789 au fost ucişi peste trei mii de preoţi intensificându-se sentimentele anticlericale ale francezilor[51]. Anticlericalismul francez în contra catolicismului se dezvoltă prin urmare ca reacţie la *pattern*-urile Vechiului Regim şi devine la rându-i un fenomen religios sub forma republicanismului[52]. De cealaltă parte, catolicii îi vedeau pe republicani prin prisma crimelor din perioada revoluţionară, ceea ce i-a determinat să îmbrăţişeze ultramontanismul reacţionar politic şi internaţionalist prin legăturile cu Roma. Deşi, aceasta nu era doctrina dominantă în Franţa secolului al XIX-lea, era foarte gălăgioasă apropiindu-şi mulţi clerici care, cu toate că respingeau miezul teocratic al doctrinei, i s-au raliat din spirit de solidaritate anti-republican[53].

În prima treime a secolului al XIX-lea francezii creştini care se autointitulau şi *sociali* proveneau din toate zonele filosofiei politice. Aceştia erau fie creştini sociali conservatori, fie creştini sociali de orientare socialistă şi chiar creştini sociali liberali[54], cum este cazul lui Montalembert şi Ozanam. Conservatorii credeau în meritele Vechiului Regim, în corporaţiile pre-revoluţionare, în asociaţiile profesionale şi contrastau aceste beneficii cu răul produs de individualism şi izolarea muncitorilor. Cel mai influent conservator a fost contele Armand de Melun (1807-1877), un aristocrat care a reuşit să se erijeze în porta-vocea muncitorilor. Clerul şi în special episcopii pot fi consideraţi şi ei ca fiind conservatori, deoarece, deşi vorbeau în numele celor nefericiţi şi în special al muncitorilor, nu cunoşteau problemele acestora şi nici nu aveau contact cu ele.

Un exerciţiu de reflecţie creştină, dar făcut pe un registru revoluţionar, îl face François Marie Charles Fourier (1772-1837), unul dintre primii utopişti socialişti de inspiraţie creştină. Deşi nu era creştin, ideile sale se revendică din creştinism sub forma armoniei. Potrivit acestuia, principul se găseşte la toate nivelele universului, iar dacă principiul armoniei este lăsat să le instaleze, oamenii vor deveni virtuoşi şi fericiţi, atât ca indivizi cât şi ca societate[55]. Prin urmare, Fourier dezvoltă o doctrină proto-comunistă, iar urmaşii săi, deşi nu au format o şcoală unitară, au dorit să se apropie de doctrina catolică, considerând că ştiinţa armoniei era cea mai avansată gândire catolică. Dintre aceştia, Philippe Buchez (1796-1865) a avut o contribuţie la creştinismul social promovând un corp de doctrine deopotrivă creştine şi socialiste

---

51 Simona Nicoară, *O istorie a secularizării. Avatarurile creştinismului şi triumfalismul mesianismelor noilor ere (sec. XIX-XX)*, volumul II, Accent, Cluj-Napoca, 2006, pp. 157-159, 171-177.

52 Ralph Gibson, „Why Republicans and Catholics Couldn't Stand Each Other in the Nineteenth Century", În Frank Tallett, Nicholas Atkin (edited by), *Religion, Society and Politics in France since 1789*, The Hambledon Press, London and Rio Grande, p. 108.

53 *Ibidem*., p. 115.

54 A. R. Vidler, *op. cit.,* p. 23.

55 Olivier Nay, *Istoria ideilor politice*, traducere de Vasile Savin, Polirom, Iaşi, 2008, pp. 465-466.

în timpul Monarhiei din Iulie în ciuda faptului că se situau pe poziţii critice faţă de papalitate şi ierarhia bisericească[56].

Un exerciţiu asemănător face şi Fustel de Coulanges (1830-1889), istoric şi profesor la Universităţile din Strasbourg şi Sorbona, care, propunându-şi să prezinte valenţele pozitive ale religiilor antice, se înscrie prin lucrarea sa *La Cité antique* în acea mişcare a redescoperitorilor fundamentelor şi valenţelor religioase ale antichităţii. Teza sa vrea să arate că libertatea anticilor era dată de însăşi elementul cel mai contestat de Revoluţia franceză, anume de religie[57]. Totodată, opera sa majoră, *Origines de la France contemporaine* descrie Vechiul Regim ca pe un rău absolut prin inechitatea socială şi abuzul aristocraţilor.

Liberalismul francez al primei părţi a secolului al XIX-lea oscilează între republică şi monarhie. *Doctrinarii francezi*[58] încercând să reconcilieze monarhia cu revoluţia franceză acceptă monarhia constituţională ca stare de fapt şi nu drept regimul politic ideal. Deşi adepţi ai libertăţilor şi pluralismului, aceştia acceptă reprezentarea politică, dar nu şi consecinţele votului universal, aşadar guvernarea de către majoritate şi deci opinia publică. Între aceştia, François Guizot (1787-1874) rămâne cel mai influent pentru Bartolomeu Stănescu. Deşi se situează pe poziţii oarecum diferite de cele ale liberalilor clasici ca Alexis de Tocqueville, Benjamin Constant sau Charles de Rémusat, Guizot dorea şi el menţinerea drepturilor şi libertăţilor politice restrânse la un sfert de milion de francezi[59]. El respinge dreptul divin, dar şi suveranitatea poporului şi nu este un teoretician al contractului social, însă acceptă o serie de drepturi civile şi sociale cum ar fi proprietatea privată, dreptul la muncă, la familie, deşi nu în proporţii egale pentru toată lumea[60]. Prin urmare, F. Guizot este un spirit antidemocrat şi liberal, care încearcă să creeze însă un pod de comunicare între radicalismul celor care urmăreau continuarea Revoluţiei de la 1789 şi conservatorismul ultra-montaniştilor care doreau o reîntoarcere la principiile şi ierarhiile Vechiului Regim sau visau chiar un regim teocratic. Reflecţia lui Guizot, foarte prezentă şi în gândirea lui Bartolomeu Stănescu, porneşte de la conceptul liberal de *progres* şi sinonimia progresului cu civilizaţia:

> „reprezintă ideea fundamentală aflată la baza conceptului de civilizaţie. Acesta se referă nu numai la progresul activităţii (ordinii) sociale, ci şi la perfecţionarea continuă a relaţiilor dintre oameni şi a umanităţii în general cu alte cuvinte, civilizaţia înseamnă în acelaşi timp dezvoltare socială şi progres moral, ambele nefiind decât feţele aceleiaşi monede”[61].

---

56 Simona Nicoară, *op. cit.*, pp. 188-189.

57 Fustel de Coulanges, *Cetatea antică*, traducere de A. G. Alexianu, Bucureşti, SOCEC & Co., 1926, passim.

58 Pierre-Paul Royer Collard, Hercule de Serre, François Guizot, Charles de Rémusat, Camille Jordan, Hippolyte François Jaubert, Victor Cousin, Victor de Broglie, etc.

59 Georges Weill, *op. cit.*, pp. 63-65.

60 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, pp. 43-50.

61 Aurelian Crăiuţu, „Un mare istoric şi spirit liberal: François Guizot”, prefaţă la François Guizot, *Istoria civilizaţiei în Europa de la căderea Imperiului Roman până la Revoluţia Franceză*, traducere de Cristian Preda şi Miruna Tătaru-Cazaban, Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 13.

De asemenea, o temă comună de reflecţie cu cea a episcopului o reprezintă coexistenţa şi delimitarea dintre principiile libertăţii şi autorităţii: „Două mari forţe şi două mari drepturi, autoritatea şi libertatea coexistă şi se înfruntă în mod natural în sânul societăţilor omeneşti”[62]. Doar apariţia creştinismului a putut crea un echilibru între autoritate şi libertate, dar acest echilibru nu a fost de cele mai multe ori prezent în civilizaţia europeană, prevalenţa unuia asupra celuilalt alternând de-a lungul istoriei. Prin urmare, guvernarea de către popor nu este legitimă într-o ordine socială care-şi găseşte pacea doar prin punerea la adăpost a clasei de mijloc de pericolul democraţiei care aduce haos. Astfel, suveranitatea poporului este contrară chiar dreptului natural[63].

Reprezentantul democraţiei în formulă liberală pentru spaţiul francez este Alexis de Tocqueville (1805-1859) care schimbă sensul libertăţii sociale şi politice. Dacă până la el libertatea era identificată cu libertatea aristocraţiei, libertatea tocquevilliană este un lucru bun în sine care nu poate fi pus în aplicare în lipsa democraţiei. În acelaşi timp, democraţia poate distruge libertatea, motiv pentru care individul trebuie să fie pus la adăpost prin asociaţiile din care face parte. Pe aceleaşi principii îşi expune şi teoria asupra statului unde arată că mai ales în epoca industrială când patronii pot acapara birocraţia de stat în defavoarea celorlalţi cetăţeni, regimul politic trebuie să confere statului puteri suficient de mari pentru păstrarea egalităţii cătăneşti. Prin urmare, fără să fie socialist sau intervenţionist, Tocqueville este îngrijorat de faptul că industrializarea cere o transformare a statului care trebuie să devină mai puternic prin constituţia care-l fondează şi mai ales prin instituţiile care-l susţin[64].

Reprezentatul tipic al democraţiei franceze este pentru jumătatea secolului al XIX-lea Jules Michelet, cel care i se adresează poporului francez ca unui întreg şi vorbeşte despre guvernarea poporului de către popor şi prin popor[65]. Militantismul său care se prezintă ca o chemare la unitatea poporului prin intermediul şi unitatea dintre clasele opresate (proletariatul, ţărănimea, meşteşugarii, funcţionarii publici, etc.) care va duce la înlocuirea creştinismului cu o religie a patriei[66], precum şi democraţia imaginată de Edgar Quinet, ca o credinţă mistică în divina misiune a Franţei de a se elibera de sub tirania Bisericii, poartă însemnele unui mesianism politic[67]. Lupta dintre bine şi rău presupune distrugerea catolicismului care este de nereformat şi înlocuirea sa cu o nouă religie, condiţii în lipsa cărora nu există progres politic. Astfel, republicanismul democratic prinde contur într-un registru anticlerical, dar şi antireligios din moment ce însăşi democraţia populară este o formă de asceză:

---

62 *Ibidem*., p. 18.
63 Olivier Nay, *op. cit.*, pp. 409-410.
64 Évelyne Pisier (coordonator), *op. cit.*, pp. 110-115.
65 Simona Nicoară, *op. cit.*, p. 202.
66 Georges Weill, *op. cit.*, p. 91.
67 Olivier Nay, *op. cit.*, pp. 316-317.

„Democratul este de obicei un emoţionalist, un sentimentalist atât în bine cât şi în rău [...] este un mistic, iar politica sa este pentru el o credinţă care înlocuieşte religia; credinţa sa în organizaţia republico-democratică a societăţii este o chestiune de intuiţie”[68].

Pe de altă parte, anticlericalismul era o chestiune adânc înrădăcinată în Franţa[69] cu rădăcini care coborau până în Evul Mediu şi definibil, printre altele, ca o atitudine anti-bisericească vagă combinată cu indiferenţă faţă de religie[70]. Peste impresia generală conform căreia preoţii erau văzuţi drept poliţişti ai moralităţii care vor să controleze toate sferele vieţii umane, pozitivismul însuşi accentuează atitudinile anticlericale propunându-şi să arate că doar ştiinţa oferă modelele de cunoaştere veritabilă, astfel încât tot ceea ce vrem să susţinem trebuie să fie demonstrat ştiinţific. Biserica, însă, nu dorea să închidă credinţa în spaţiile private ale vieţii umane, ale conştiinţelor personale şi actelor de pietate individuale, ci să aibă o prezenţă publică şi o relevanţă socială consistentă[71]. Pe de altă parte, pozitivismul republican trebuia să elibereze societatea de moştenirile feudale specifice religiei, ceea ce însemna deopotrivă un stat secular şi o societate seculară.

Pe de o parte democraţii îl urmează pe J. J. Rousseau care prezintă suveranitatea poporului drept ţinta modernităţii şi care apreciază natura umană ca fiind bună, iar, pe de altă parte, liberalii inspirându-se din Monstequieu şi liberalismul englez, credeau că omul în sine este individualist, iar funcţia unei guvernări este aceea de a preveni extinderea egoismului. Acest sentiment duce mai degrabă la o apropiere a republicanismului de socialism, decât de liberalism şi explică strânsa alianţă care a existat între socialişti şi republicanii radicali. Cu toate acestea, republicanismul din preajma revoluţiei de la 1848, deşi raliat mai degrabă socialismului, nu se distanţează fundamental de liberalism decât în ceea ce priveşte tactica prezenţei pe scena politică prioritizând nu revoluţionarismul, ci cucerirea armelor politice ca decretarea votului universal şi abolirea principiului ereditar[72].

În preziua revoluţiei din februarie 1848 Biserica Catolică din Franţa era dispusă să accepte orice regim politic care ar fi făcut mai mult pentru Biserică, ceea ce-l determină pe ultramontanul Louis Veuillot (1813-1883) să declare la 26 februarie 1848 că „dreptul divin al regilor este o doctrină galicană, în timp ce teologia catolică susţine dreptul divin al poporului”[73]. Prin urmare, revoluţia din februarie 1848 a fost bine privită de catolici în general, chiar şi de ierarhia conservatoare, episcopii au salutat Republica ca un triumf al libertăţii, fraternităţii şi egalităţii ca principii ale Evangheliei lui Hristos.

---

68 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p. 95.

69 John Mcmanners, *Church and State in France, 1870-1914*, SPCK, London, 1972, p. 14.

70 Owen Chadwick, *The Secularization of The European Mind in The Nineteenth Century. The Gifford Lectures in The University of Edinburgh for 1973-4*, Cambridge University Press, Cambridge/ London/ New York/ Melbourne, 1975, p. 107.

71 James F. McMillan, „Religion and Politics in Nineteenth-Century France: Further Reflections on Why Catholics and Republicans Couldn't Stand Each Other”, În Austen Ivereign (edited by), *The Politics of Religion in an Age of Revival*, Institute of Latin American Studies, London, 2000, p. 47.

72 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, pp. 95-96.

73 A. R. Vidler, *op. cit.*, p. 33.

Efemeră, cea de-a Doua Republică Franceză (1848-1852) avea să fie desfiinţată în urma loviturii de stat de la 2 decembrie 1851 când preşedintele Napoleon al III-lea devine împăratul Franţei, situaţie care îl determină pe Papa Pius al IX-lea să accepte noul regim politic (autoritar şi anti-revoluţionar pe de o parte, reformator şi paternalist, pe de altă parte[74]), împăratul având la rându-i nevoie de suportul Bisericii. Prin urmare, în perioada celui de-al Doilea Imperiu Francez (1852-1870), Biserica Catolică rămâne temătoare faţă de forţele democratice anti-clericale care triumfaseră în Franţa instaurând cea de-a Doua Republică şi primeşte din partea regimului o serie de drepturi care-i reafirmă autoritatea şi autonomia: catolicismul devine religie de stat, cardinalii sunt numiţi senatori *ex officio*, adunările episcopale se desfăşoară fără implicarea statului, iar ierarhii comunicau singuri cu Roma fără intermedierea statului.

În planul reflecţiei creştin-sociale, perioada celui de-al Doilea Imperiu se suprapune peste dispariţia creştinismului social de orientare socialistă şi cu dezvoltarea celui de orientare contra-revoluţionară. Această stare de fapt este susţinută şi de atitudinea împăratului Napoleon al III-lea care, deşi a militat pentru unificarea Italiei împotriva intereselor Scaunului Papal, în plan intern a fost susţinut de către Biserică, alternativa fiind o republică anti-clericală. Cuvintele lui Pierre Paul Leroy-Beaulieu arată, însă, aceeaşi reticenţă faţă de liberalism din partea Bisericii Catolice:

> „Biserica poate să fie liberă doar într-un stat catolic, un stat în care cetăţenii catolici liberi să decidă liber că statul va fi catolic. Biserica poate să susţină orice formă de guvernare dacă îi este asigurată deplina libertate de acţiune, dar nu poate să fie cu adevărat liberă într-un stat liberal, pentru că liberalismul nu este o formă de guvernare, ci o eroare”[75].

Anul 1864, însă, aduce oficializarea poziţiei ultraconservatoare a Vaticanului. Papa Pius al IX-lea condamnă prin *Syllabus*-ul anexat enciclicei *Quanta cura* libertatea presei, votul universal, doctrina suveranităţii populare, liberalismul catolic, precum şi liberalismul şi democraţia în general[76]. De asemenea, documentul, care proclamă cel mai rigid ultramontanism[77], afirmă deplina libertate a Bisericii în faţa puterii civile şi politice. Prin urmare, anii de după 1864 înfăţişează o Biserică antimodernă şi rigidă care nu găseşte nicio referinţă pozitivă în proiectele de societate din spaţiul francez, fie că erau elaborate în registrul republican, fie în cel monarhic.

Între gânditorii politici foarte importanţi ai secolului al XIX-lea francez şi care au influenţat gândirea lui Bartolomeu Stănescu, Auguste Comte (1798-1857) se distinge prin originalitatea felului în care s-a apropiat de reflecţia politică. Ca şi Hipollyte Taine sau Ernest Renan, Comte îşi propune să aplice metodele fizicii în teoria politică pe care să o rescrie la rându-i în lumina noilor descoperiri ale ştiinţei.

---

74 *Ibidem.,* p. 60.

75 Paul Leroy – Beaulieu, *L'Etat moderne et ses fonctions*, deuxième édition, Libraire Guillaumin, Paris, 1891, p. 54.

76 *The Sylabus of Errors condemend by Pius IX*, disponibil la: http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm, accesat în data de 09.09.2011.

77 Roger Henry Soltau, *op. cit.,* p. 194.

Pozitivismul lui Auguste Comte implică negarea revelaţiei în religie, *a priori*-ului în politică, dar şi credinţa că este posibilă formularea unor legi care să fie împreună valabile şi pentru fizică şi pentru studiile sociale[78]. Admirator al lui Joseph de Maistre, care l-a şi inspirat, Comte se întâlneşte cu acesta pe tărâmul aversiunii faţă de drepturile umane individuale, în respectul faţă de tradiţie şi în teama faţă de ierarhie. Pentru Comte, suveranitatea poporului este o mistificare opresivă, iar egalitatea de neimaginat. Cu cât creşte gradul de civilizaţie, cu atât e nevoie de un guvern mai puternic. Singura guvernare bună este aceea a unui dictator care-şi alege succesorul, unitatea reală este aceea a grupului social fie în forma familiei, fie chiar în forma societăţii ca un întreg ceea ce înseamnă că limitele libertăţii individuale se opresc la exigenţele ordinii sociale[79]. Potrivit lui Comte, oamenii se nasc debitori, deopotrivă strămoşilor şi copiilor lor, prin urmare nu sunt liberi cu adevărat. În acest context, sursa autorităţii în societate este de găsit în aristocraţie pentru că doar elitele posedă cunoaştere, înţeleg tradiţia şi sunt, astfel, capabile de guvernare, idee cu care se află în deplină consonanţă cu Ernest Renan. Dar, originalitatea sa rezidă în aceea că refuză să acorde filosofiei sale orice tendinţă religioasă. Cu toate acestea, oricât de ostil a fost faţă de dogmă, şi-a dat seama că nu poate concepe un conservatorism complet excluzând Biserica.

Îl putem interpreta pe Auguste Comte ca fiind iluminism *par excellence* în primul rând datorită *legii celor trei stadii* - teologic, metafizic şi ştiinţific (pozitivist)[80] – încercarea sa de a găsi o formulă de guvernare strict raţională aşezându-l în teoria liberală despre stat. Prin urmare, Auguste Comte este părintele pozitivismului modern încercând să aplice autoritatea ştiinţei în zonele sociale şi politice şi să scoată din acestea orice urmă de metafizic. Cu toate acestea, oricât de ostil a fost faţă de dogma religioasă ca adevăr revelat şi necontestabil cu instrumentele ştiinţei, şi-a dat seama că nu poate concepe un conservatorism complet excluzând Biserica[81]. A declarat însă că nu a fost niciodată nu ateu, pentru că şi-a imaginat o voinţă inteligentă la bazele mecanismului ordinii naturale. Însă, pentru Comte sociologia este regina ştiinţelor, ceea ce înseamnă că sistemul social naşte sistemul politic însuşi[82].

Secolul său este martorul unei evoluţii către raţiunea umană care înlocuieşte absolutul cu relativul, iar desăvârşirea acestui stadiu ar însemna „dominaţia unei morale emancipate de teologie şi metafizică, educaţie umanistă a tuturor straturilor sociale şi unitatea politică a Europei vestice ca avangardă a omenirii”[83]. În acelaşi timp Comte poate trece şi în categoria contrarevoluţionarilor prin critica adusă

78 Évelyne Pisier (coordonator), *op. cit.,* pp. 157-158.

79 Auguste Comte, „Système politique positive”, în Mary Pickering (edited by), *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, volume III, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 312-393.

80 Oliver NAY, *op. cit.,* pp. 454-455.

81 J. Salwyn Schapiro, *Anticlericalism. Conflict between Church and State in France, Italy and Spain*, D. van Nostrand Company, Inc., Princeton, Toronto, London, 1967, p. 56.

82 Giovanni Sartori, *op. cit.,* p. 52.

83 Ernst Nolte, *Fascismul în epoca sa. Action française, fascismul italian, naţional-socialismul*, traducere şi note de Viorel Bucur, editura Vivaldi, Bucureşti, 2009, p. 140.

Revoluţiei Franceze pe care o descrie negativ mai ales prin prisma incapacităţii de a construi ceva în locul a ceea ce a dărmat. Produsele Revoluţiei Franceze (luptele sociale, utopiile oarbe ale muncitorimii, slăbirea instituţiilor familiei şi căsătoriei) devin în gândirea lui Comte aspecte negative ale modernităţii prin comparaţie cu epoca medievală dominată de organicismul catolic. Cu toate acestea, pozitivismul lansat de Auguste Comte în ştiinţele sociale este utilizat pentru întreg secolul al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea ca registru de interpretare a autorităţii sociale deopotrivă anti-liberal şi anti-democratic. În acest sens, F. Albert Lange consideră că efortul pozitivismului de a constitui o societate în favoarea claselor sărace este legat de teologia Noului Testament:

> „Ne încăpăţânăm să afirmăm că puterea religiei s-a sfârşit, din moment ce ştiinţele naturale au distrus dogmele, iar ştiinţele sociale ne-au arătat cum să ordonăm viaţa oamenilor mult mai deplin decât orice religie a reuşit vreodată. Dar, am văzut că cel puţin ştiinţele sociale nu au produs încă efecte. Ele au reuşit să ne arate că un clericalism puternic şi ambiţios mereu îngrădeşte oamenii din punct de vedere economic, intelectual şi moral; că iluminismul şi educaţia ca regulă merg mână în mână cu descreştea influenţei clerului; că scăderea criminalităţii corespunde cu scăderea superstiţiei”[84].

Cunoscut mai ales pentru discursul său naţionalist, Ernest Renan (1823-1892) a fost de asemenea un conservator şi un apărător al elitismului împărţind omenirea în două categorii: cei care posedă cunoaştere şi, deci, dreptul de a conduce (elita) şi restul. Fără să fi fost preot, Joseph Ernest Renan s-a comportat ca atare oferind o perspectivă istorică asupra vieţii lui Iisus Hristos[85]. Perspectiva sa pozitivă asupra modernităţii politice îl determină să împartă omenirea în două categorii: cei care posedă cunoaşterea şi sunt legitimaţi prin aceasta, dar şi prin dreptul divin să guverneze (elita) şi restul care nu trebuie să aibă acces la vot. Prin urmare, bogaţii şi înţelepţii trebuie să vorbească pentru şi să-i reprezinte pe săraci şi pe cei lipsiţi de cunoaştere, motiv pentru care el trebuie să fie numărat printre conservatori, ca unul care „chiar dacă nu a încercat să dea ceasul înapoi, a încercat să-l oprească pentru o clipă”[86]. Deşi gândirea sa politică s-a construit în jurul aristocraţiei, el a afirmat mereu că privilegiile trebuie însoţite de responsabilitate, model preluat din spaţiul anglo-saxon de unde preia de altfel şi teama de centralism, obsesia pentru responsabilitatea locală, credinţa puternică în iniţiativele private şi cele ale corporaţiilor[87]. Biserica Catolică, însă, nu a putut să-l accepte pe Renan pentru că a demonstrat că există moralitate şi în afara unei viziuni religioase non-dogmatice[88],

---

84 Frederick Albert Lange, *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance*, Second Book, authorized translation by Arnest Chester Thomas, Third Edition, Routledge & Kegan Paul LTD, London, 1957, p. 273.

85 Ernest Renan, *Viaţa lui Iisus*, traducere şi cuvânt înainte de Ion Papuc, Crater, Bucureşti, 1990, passim.

86 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p. 224.

87 Oliver Nay, *op. cit.,* pp. 412-413 şi 415.

88 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p. 228.

dar şi în ciuda faptului că Renan a acordat în viziunea sa un primat al credinţei asupra celorlalte tipuri de socializare[89]:

> „Ţara noastră nu este totul, spunea la Oxford în 1880, noi suntem oameni şi fii ai lui Dumnezeu înainte de a fi francezi sau germani. Împărăţia lui Dumnezeu, visul etern care nu poate fi dezrădăcinat din inima omului, este protestul continuu împotriva a tot ceea ce este exclusivist în patriotism. Statul face, şi doar asta poate face, un singur lucru: organizează egoismul colectiv. Acest lucru nu este lipsit de importantă, dar nu este suficient"[90].

În vreme ce Renan i-a pus pe francezi în gardă în ceea ce priveşte democratismul ideal ca un sistem politic fabricat şi semi-utopic, Hypollite Taine (1828-1893) este mai apropiat de Comte, decât de Renan, astfel încât tot ceea ce este bun la Comte găsim şi la Taine. Deşi se adresează cetăţeanului francez abstract[91] şi, deci, nu împarte societatea în clase sociale, ideile sale politice pornesc de la recunoaşterea proprietăţii private şi de la necesitatea unei elite care să guverneze[92]. Taine a fost ostil Revoluţiei pentru că a proclamat idealul egalităţii între oameni şi prin urmare a fost ostil suveranităţii populare, democraţiei şi votului universal. El a criticat toate regimurile politice din ultimii o sută de ani pentru că nu au dat prilejul asociaţiilor naturale să funcţioneze autonom lăsând exercitarea puterii doar în mâinile guvernului central[93]. Prin urmare, guvernul francez nu şi-a propus să restaureze societatea locală şi s-o redea membrilor săi, să o facă un corp viu capabil de acţiuni spontane şi voluntare. Este bine ca pe lângă stat să existe tot felul de asociaţii independente – biserici, societăţi, caritate, ştiinţă, propagandă – pentru că au faţă de stat marele avantaj că au un scop clar definit[94]. Ca şi Renan, Taine a fost reţinut de posteritate ca un anti-democrat, deşi în anii 1870 a acceptat sufragiul universal. Cu toate acestea, H. Taine este şi el un conservator, al cărui ideal rămâne, ca şi în cazul lui Renan, Anglia cu schimbările sale politice paşnice, respectul englezesc pentru tradiţie, dar în acelaşi timp admite că instituţiile nu pot fi pur şi simplu preluate dintr-o ţară în alta.

În paralel cu spaţiul francez putem vorbi de precursori ai creştinismului social şi în Germania unde însă pentru că procesul industrializării era mult mai întârziat decât în ţări precum Franţa, Belgia sau Anglia, problemele muncitorilor nu au atras atenţia până spre jumătatea secolului ale XIX-lea. Aici scânteia creştinismului social i se datorează episcopului de Mainz, Wilhelm von Ketteler (1811-1877) care explică la Conciliul I Vatican că doctrina socială creştină este diferită şi de *laissez faire*-ul liberal şi de socialismul de stat. Ketteler a predicat regenerarea societăţii prin consacrarea vieţii individuale serviciului comunităţii susţinând că liberalismul reduce muncitorii la statutul de sclavi salariali, dar şi că socialismul de stat şi

89 Évelyne Pisier (coordonator), *op. cit.*, pp. 305-306.
90 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p. 223.
91 Hippolyte Adolphe Taine, *The Moderne Regime*, translated by John Durand, Peter Smith, New York, 1931, pp. 334-335.
92 Georges Weill, *op. cit.*, pp. 172-176.
93 Hippolyte Adolphe Taine, *op. cit.*, pp. 323-324.
94 *Ibidem*., pp. 294-296, 343-352.

centralismul birocratic nu lasă persoana umană să-şi negocieze locul în ierarhia socială pe baza propriilor capacităţi, dar mai ales pentru că guvernul nu are dreptul moral de a lua bunăstarea de la unii oameni şi de a o închiria altora. Astfel, acesta le spunea muncitorilor că cererile lor se regăsesc în creştinism şi le recomanda să respectă exigenţele moralei creştine, iniţiind mişcarea creştin-socială din Germania într-un registru democratic, mişcare care a rămas puternică până spre sfârşitul secolului al XIX-lea[95]. Ketteler se situează în contra absolutismului şi cere renaşterea corporaţiilor intermediare, care permite îndepărtarea statului tentacular[96].

Alţi creştini-sociali din spaţiul german au fost Adolph Kolping (1813-1865) şi mai târziu preotul F. Hitze (1851-1921), care a organizat mişcarea muncitorească din Germania pe principii etatiste[97]. Hitze a fost de asemenea membru al Reichstagului între 1884-1918 din partea Partidului German Central înfiinţat de preotul evanghelic Adolf Stöecker (1835-1900) în scopul reprezentării intereselor muncitorimii[98]. De asemenea, teologul Richard Rothe susţinea că Biserica trebuie gradual să fie absorbită în Stat[99] în ideea în care prinţii-episcopi au fost deposedaţi de puterea lor politică şi s-au supus conducătorilor protestanţi.

Reflecţii de tipul creştinismului social întâlnim şi în Anglia. Figurile importante ale mişcării creştin-sociale din Regatul Unit, unde F.D.Maurice, Charles Kingsley, Edmond Ludlow şi William Temple nu au o raportare specific antagonistă faţă de socialism, ca în celelalte state. În Marea Britanie anticlericalismul nu a atins niciodată culmile tensiunilor din Franţa pentru că ambele partide, atât Tory cât şi Whig s-au apropiat de religie şi au văzut Biserica ca un partener. Deşi politicienii britanici erau încă împărţiţi pe considerente religioase (anglicani şi restul), cu toţii cădeau de acord că Bisericile nu au nici capacitatea, nici dreptul de a se implica în chestiunile politice. Maurice, Ludlow şi Kingsley au fost fondatorii mişcării social-creştine din anii 1846-1854[100], o primă generaţie de teologi care nu delimitează socialismul creştin de creştinismul social. Ei susţin cooperaţia sub forma micilor comunităţi care se autoguvernează şi apoi se unesc în federaţii, dar se împotrivesc pieţei libere: „concurenţa este moarte; cooperaţia este viaţă (Kingsley)”[101].

Astfel, încercarea britanicilor încurajată de revoluţia franceză din 1848 a fost aceea de a încreştina socialismul şi nu de a i se împotrivi găsind un teren comun cu socialismul în ideea de comunitate[102]. Abia după Primul Război Mondial, arhiepiscopul William Temple militează pentru cauza muncitorilor pornind de la teologia lui Maurice, profesor la King's College şi Cambridge. De asemenea, Temple a

---

95 A. R. Vidler, *op. cit.*, pp. 99-110.

96 Chantal Millon-Delsol, *op. cit.*, pp. 180-184.

97 Roger Aubert, David A. Boileau, *op. cit.,* p. 165.

98 Michael Sutton, *Nationalism, Positivism and Catholicism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 90.

99 Frederick Albert Lange, *op. cit.*, p. 294.

100 Walter James, *The Christian in Politics*, Oxford University Press, London, 1962, p. 108.

101 Gromoslav Mladenatz, *Istoria gândirii cooperative*, ediţie nouă, refăcută a *Istoriei doctrinelor cooperative,* Bucureşti, 1935, p. 171.

102 Roger Aubert, David A. Boileau, *op. cit.*, pp. 116-117.

fost printre puţinii britanici care au încercat să demonstreze că creştinii au o datorie în sfera politică. Pentru acest motiv, după 1918, se înscrie în The Labour Party, şi editează *The Pilgrim. A Review of Christian Politics and Religion*. Filosofia sa politică prezentată în *Christianty and Social Order* cuprinde compasiune pentru cei aflaţi în nevoi, mediul înconjurător (incluzând aici societatea şi politica) pot pune în pericol viaţa creştină a oamenilor, motiv pentru ca Biserica să se intereseze de acesta. Creştinii au dreptul să critice injustiţia socială, pentru că statul există pentru cetăţeni, nu cetăţenii pentru stat. În acelaşi timp, este greşit să discutăm despre individ şi stat, pentru că între ele sunt multe grupuri intermediare (*communal ownership*[103]).

În preziua instaurării celei de-a Treia Republici Franceze (1870/1871) gândirea politică franceză de tip *mainstream* exclude Biserica, religia în general şi nu ia în seamă morala creştină. Liberalismul francez de la jumătatea secolului al XIX-lea se opunea opţiunii republicane, republicanismul fiind asociat prin excelenţă democraţiei. Aşa cum arată René Rémond, pentru mulţi democraţi, Biserica era inamicul progresului, motiv pentru care erau anti-clericali[104]. Avem astfel, la începutul perioadei de debut al creştinismului social ca mişcare intelectuală, socială şi politică (1872) două Franţe separate: prima dintre ele este definibilă pe asocierea dintre republicanism, revoluţionarism, socialism, democraţie şi anticlericalism, iar cea de-a doua inspirându-se mai degrabă din dogmele autoritarismului, aparţinând unei ordini monarhice, contrarevoluţionare, conservator-liberale, autoritare şi clericale sau cel puţin creştine. Prin urmare, câmpul politic francez era divizat în două opţiuni majore, chiar dacă şi în interiorul acestora deosebirile doctrinare şi chiar clivajele nu erau nesemnificative, ceea ce va duce la o orientare a celor care şi-au propus să pună creştinismul social în formulă politică spre zona monarhică, autoritară şi contrarevoluţionară.

3.2. Creştinismul social ca mişcare

Ceea ce exista la nivel de reflecţie socială şi politică sau chiar la nivel de iniţiative individuale sub forma creştinismului social va deveni abia după 1870/1872 o mişcare, atât în sensul unei prezenţe masive în spaţiul public, cât şi prin diverse eforturi de a fi conturată o doctrină a creştinismului social. Un alt element adus de sfârşitul celui de-al Doilea Imperiu şi debutul noii perioade republicane şi care serveşte naşterii creştinismului social ca acţiune socio-politică în Franţa este faptul că anticlericalismul nu mai este o problemă care să despartă opinia publică în maniera specifică revoluţionarismului precedent[105]. Prin urmare, creştinismul social ca mişcare îşi atinge apogeul în Franţa în perioada celei de-a Treia Republici care debutează cu o constituţie liberală (1875), cu aşezarea liberalilor în zona republicană a reflecţiei politice precum şi cu apropierea acestora de democraţie, ca

103 William Temple, *Christianity and Social Order*, Shepheard-Walwyn, London, 1987, p. 100.
104 René Rémond, *L'anticlericalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris, 1976, pp. 4, 7, 32.
105 Simona Nicoară, *op. cit.*, pp. 287-292.

singurul garant al libertăţilor politice. Cu toate acestea nu va fi introdus votul universal din cauze temerii că democraţia înseamnă negarea esenţei liberalismului care nu se reduce la lărgirea drepturilor politice. Însuşi liberalismul va constitui una dintre sursele de inspiraţie pentru creştinismul social.

Liberalismul sfârşitului de secol XIX francez vedea statul ca pe un organism creat de oameni pentru a-i servi. În acest sens, Paul Leroy-Beaulieu (1843-1916), profesor la College de France – un apărător categoric al *laissez-faire*-ului, arăta că statul nu este Dumnezeu, nici măcar o fiinţă, ci doar un simplu instrument în mâinile anumitor oameni[106]. Influenţa lui P. Leroy-Beaulieu asupra şcolii economice liberale a fost decisivă, acesta conturând rolul statului ca supraveghetor al pieţei libere, din moment ce statul nu poate fi şi producător neavând spirit de concurenţă, competenţă şi nici continuitate pentru că reprezentanţii săi sunt supuşi vicisitudinilor politice şi electorale[107]. Un alt liberal veritabil, Émile Faguet (1847-1916), deşi de asemenea adept al *laissez-faire*-ului în economie nu este ostil intervenţiei statului în ceea ce priveşte sănătatea publică, sărăcia sau ameliorarea condiţiilor de muncă ale muncitorilor. Cu alte cuvinte, liberalii vedeau în reforma socială cel mai bun antidot la socialism, ceea ce însemna un stat foarte puternic în sfera sa legitimă şi foarte slab în afara ei[108].

Un filosof liberal care nu se opreşte la gândirea economică fundamentând societatea pe moralitatea şi solidaritatea umană a fost Charles Renouvier (1815-1903). Liberalismul lui Renouvier este derivat din viziunea sa asupra vieţii umane: există o sacralitate a indivizilor care trebuie să se ajute unii pe alţii pentru a putea construi o societate susceptibilă de progres care de cele mai multe ori este unul moral. Astfel, o unitate socială este compusă din indivizi responsabili care intrând în relaţii unii cu alţii susţin un guvern constituţional. Prin urmare, asemeni lui Bartolomeu Stănescu, Ch. Renouvier arată că doar persoanele umane sunt titulare de drepturi, iar statul nu reprezintă decât expresia voinţei cetăţenilor şi instrumentul dezvoltării lor morale. Astfel, statul lui Renouvier este un stat de drept şi nu este o fiinţă cu existenţă proprie sau un scop în sine: „Într-un stat liber, chiar şi un membru al unei minorităţi este suveran. El îşi exercită suveranitatea fie prin a se supune, fie prin a se revolta”[109]. Cu toate acestea, filosofi precum Renouvier resping creştinismul din sistemul lor de gândire, deoarece în creştinism, deşi găsim dragoste şi caritate, nu găsim drepturile omului din moment ce îi sunt negate autonomia morală şi libertăţile politice. Mai mult decât atât, pentru că în catolicism există tentaţia teocraţiei, Renouvier consideră, mai ales după Conciliul I Vatican că Biserica nu poate fi lăsată liberă[110].

---

106 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p. 301.

107 Paul Leroy – Beaulieu, *op. cit.*, pp. 98-174

108 Émile Faguet, *Le Libéralisme*, Société française d'Imprimerie et de Libraire Ancienne Libraire Lecène, Oudin et C^{ie}, Paris, 1903, pp. 16-44.

109 Charles Renouvier, *La critique philosophique*, Imprimerie de E. Martinet, Paris, 1872, p. 227.

110 Georges Weill, *op. cit.*, pp. 228-232.

Prin urmare, şcoala liberală franceză, care a avut o importantă influenţă asupra lui Bartolomeu Stănescu mai ales în prima parte a activităţii sale publice, este una individualistă descriind individul uman ca fiind primul şi ultimul motor al evoluţiei sociale. Astfel, rolul legiuitorului este doar acela de a dezvolta iniţiativele personale, ceea ce însemna că intervenţia autorităţii trebuie să se reducă la minim. O serie de filosofi văd regenerarea morală a lumii prin reapropierea de creştinism într-un sens care seamănă cu experienţa europeană a disoluţiei lumii antice şi a primelor secole creştine. Astfel creşterea bogăţiei în mod necontrolat, existenţa unor clase sociale extrem de sărace, decăderea moralei şi a religiei, lipsa unei forme de guvernare care să asigure consensul, etc. „au ca remedii creştinismul ale cărui efecte morale sunt foarte des subevaluate”[111].

Dacă din spectrul reflecţiei politice franceze a sfârşitului de secol XIX Bartolomeu Stănescu îşi alege referinţele din zona gândirii liberale şi creştin sociale, la polul opus acestuia social-democraţia creşte în importanţă mai ales prin dimensiunea sindicală. Sindicalismul nu rămâne un fenomen al clasei muncitoare, ci este susţinut intelectual de voci precum cea a lui Georges Sorel sau Léon Duguit. Astfel, deşi la debutul celei de-a Treia Republici social-democraţia se afla încă în proces de organizare şi nu avusese ocazia de a intra în coaliţii de guvernare, fenomenul sindicalismului era privit cu îngrijorare atât de liberali cât şi de creştinii sociali. Pentru acest motiv, creştinii sociali organizează întâlniri cu muncitorii şi trimit preoţi în fabrici pentru a răspândi mesajul Evangheliei.

Sindicalismul francez debutează ca o problemă exclusiv socială, ultimul sfert al secolului al XIX-lea aduce formarea sindicatelor profesionale şi economice, dar fără a fi tentate de influenţarea deciziilor politice în sens partinic, ci mai degrabă de subminarea acţiunilor capitaliştilor, prin sabotaj individual, nu neapărat organizat[112]. Problemele politice erau privite ca fiind separate de cele economice pentru că Parlamentul şi fabrica erau privite ca două chestiuni diferite. Spre sfârşitul secolului liderii sindicali încep să vadă în sindicate şi instrumente pentru cucerirea puterii politice prin schimbarea întregului sistem politic, ceea ce echivalează cu lansarea sindicalismul revoluţionar[113].

Unul dintre liderii importanţi ai mişcării sindicale este Georges Sorel (1847-1922), un filosof materialist pentru care sindicatul este noua celulă a societăţii. În forma actuală, statul este doar un corp de intelectuali, învestit cu privilegii şi care posedă metodele politice de a rezista atacului altor grupuri de intelectuali care vor să profite de pe urma bogăţiilor publice. Clasa politică denumită generic „plutocraţie”[114] este organizată în partide politice care au ca scop cucerirea posturilor din birocraţia de stat[115]. Prin urmare, întreaga idee despre Stat este creată pe ficţiunea unui interes colectiv comun care ia formă în urma alegerilor şi este dus

111 Frederick Albert Lange, *op. cit.*, p. 267.
112 Oliver Nay, *op. cit.*, pp. 505-507.
113 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, pp. 442-444.
114 Georges Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Marcel Rivière et cie, Paris, 1918, pp. 53 ș.u.
115 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p. 459.

mai departe de către corpurile reprezentative. Democraţia în registrul sindicalist urmăreşte concepţiile marxiste pentru noţiunea de *clasă socială*, fiind împotriva unităţii promovată de burghezie. Prin urmare, G. Sorel era sigur că regimul politic instaurat în urma revoluţiei sindicale nu are loc şi pentru intelectuali sau industriaşi:

> „Esenţa sindicalismului constă în faptul că metodele şi organizarea muncii determină toate formele de societate ca întreg, că toate aspectele vieţii umane sunt legate de contribuţia individului în procesul producţiei, astfel încât dreptul nostru de a trăi este virtual dependent de contribuţia noastră la acest proces [...] «munca» este limitată la producţia economică de către sindicalişti, într-un atelier sau la câmp [...] atelierul este adevărata unitate socială: disciplina sa trebuie să exprime deplinul ideal social şi este punctul de plecare pentru întreaga structură social-politică”[116].

Reflecţia lui, deşi marxistă şi materialistă prin excelenţă, a fost preluată mai târziu mai degrabă de extrema dreaptă (fascismul italian, Action Française) decât de cea stângă. Un alt tip de sindicalism este cel al funcţionarilor publici, care din punct de vedere istoric este diferit de cel al clasei muncitoare. Deşi la început nu a fost decât „o revoltă a angajaţilor statului în faţa favoritismului din serviciile de administraţie publică”[117] ulterior sindicalismul birocratic nu s-a format pentru obţinerea unor salarii mai bune, zi de muncă de opt ore, etc., ci pentru a apăra corpul funcţionarilor publici de imixtiunile politice („des associations de défense mutuelle contre les méfaits de la politique” – cum le numeşte profesorul de drept şi ştiinţe politice al lui Bartolomeu Stănescu de la Facultatea de Litere a Universităţii din Sorbona[118]). Este cerută chiar autonomia totală a corpului funcţionarilor publici, statul urmând să se limiteze la a efectua controlul financiar. Acest lucru va asigura libertatea, respect de sine şi securitatea funcţionarilor publici, precum şi mai multă eficienţă, cereri descrise ca o continuă extindere a principiilor democratice de la 1789: este imposibil ca într-o democraţie administraţia publică să fie condusă ca într-un regim autoritar[119].

Sindicalismul administrativ este, de fapt, soluţia democratică la destrămarea autorităţii şi în mod particular la eşecul sistemului parlamentar francez. Este totodată un atac împotriva centralismului şi a autorităţii, vorbeşte în termeni de grupuri autonome, nu de indivizi egali, consideră producţia ca bază a organizării sociale, nu viaţa politică şi înlocuieşte partidele politice cu interesele profesionale[120]. La 1884 guvernul francez prin ministrul de Interne, Waldeck-Rousseau, permite grupurilor profesionale să se organizeze în corpuri care să le apere interesele,

---

116 Georges Sorel, *op. cit.*, p. 70.

117 Maurice Jubineau, *L'idée du fedéralisme économique dans le socialisme français*, M. Giard et E. Brière, Paris, 1912, p. 141.

118 Maurice Hauriou, „Principes de la loi du 9 décembre 1905 sur la séparation des Églises et de l'État”, în *Idem*., *Principes de Droit Public a l'usage des étudiantes en licence (3e année) et en doctorat es-sciences politiques*, Libraire de la Société du Recueil J. – B. Sirey & du Journal du Palais, Paris, 1910, p. 410.

119 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p. 467.

120 Maxime Leroy, *Techniques nouvelles du syndicalisme*, Garnier, Paris, 1921, p. 80.

recunoscând în acest fel presiunea forţelor sindicale care doreau să se asocieze. Asociativitatea în secolul al XIX-lea francez este permisă doar sub atentul control al statului, care avea şi dreptul arbitrar de a le desfiinţa[121].

Léon Duguit (1859-1928), decan şi profesor de drept la Universitatea din Bordeaux, a susţinut sindicalismul administrativ pe considerente mai degrabă filosofice decât politice. Intenţia sa de natură pozitivistă era aceea de a elimina din teoria socială şi politică orice urmă de metafizic, prin urmare tot ceea ce nu putea fi dovedit cu instrumentele ştiinţei moderne. Astfel, primul lucru pe care îl observă este că sistemul politic şi legislativ al Franţei se întemeiază pe două principii: suveranitatea Statului, în care subiectul politic este naţiunea văzută ca persoană şi, pe de altă parte, dreptul natural şi imprescriptibil al persoanei umane care se opune suveranităţii Statului. Acesta observă mai departe că societăţile nu se pot dezvolta decât pe principiul solidarităţii din moment ce oamenii cu titlu individual sunt total neputincioşi[122].

Aşadar, legile sunt creaţia societăţii, nu a statului, statul este doar un instrument, o agenţie prin care legile sunt făcute şi puse în aplicare, şi nu o persoană exterioară societăţii, cu puterea de a inventa societatea sau cu atât mai mult de a impune voinţa lui societăţii. Astfel, nici în gândirea sindicalistă statul nu are drepturi. Cu toate acestea, negarea drepturilor statului este complet diferită faţă de liberalism care încerca să minimalizeze interferenţa statului. Astfel statul imaginat de L. Duguit este „o cooperativă de servicii publice, organizată şi controlată de către popor”[123], deci o corporaţie publică. Sindicalismul lui Duguit este revoluţionar, el neagă supunerea în faţa legii ca fiind o datorie sacră, dar admite dreptul guvernului de a se împotrivi rebeliunilor. Gândirea lui Duguit este o premieră pentru Franţa, pentru că este printre primii juriști care neagă însăşi natura statului [124].

Sindicalismul francez poartă amprenta determinismului, pentru că afirmă ca şi socialismul atotputernicia mediului asupra individului. Scopul sindicaliştilor comun cu al socialiştilor este acela de a transforma în servicii publice tot ceea ce este în atribuţia întreprinderilor private, astfel încât statul socialist îşi pierde caracterul politic, devenind un simplu consiliu de administraţie pentru imensa societate cooperativă. Cu toate acestea, familiei politice socialiste i se datorează legislaţia muncitorească de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Însă maxima perioadă de influenţă a politicilor publice, de vizibilitate publică a sindicalismului în Franţa se suprapune peste perioada studiilor lui Bartolomeu Stănescu la Paris, 1906-1910[125].

Provocarea lansată de sindicalism era direct la adresa statului suveran din moment ce sindicalismul şi socialismul vorbesc în numele proletariatului internaţional care transcende graniţele Franţei, iar muncitorii francezi se simţeau legaţi mai degrabă de Franţa decât să fie interesaţi de apartenenţa la o clasă

---

121 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p. 470.

122 N. Steinhardt, *Principiile clasice şi noile tendinţe ale dreptului constituţional. Critica operei lui Léon Duguit. Teză de doctorat*, Editura „Curierul Judiciar” S. A., Bucureşti, 1936, pp. 201-202.

123 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p. 475.

124 Léon Duguit, *Traité de droit constitutionel*,volume I, Fontemoing & cie, Paris, 1911, pp. vi şi 409.

125 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p 464.

socială[126]. În ciuda faptului că Partidul Socialist a avut mereu succes electoral, sindicalismul revoluţionar a eşuat în perioada de dinainte de război, nereuşind să creeze un front comun împotriva burgheziei.

La mijlocul drumului dintre liberalism şi sindicalism cea de-a doua parte a secolului al XIX-lea oferă un nou corp de idei sociale şi politice sub forma solidarismului şi implicit a apropierii de creştinismul social. Reprezentanţii acestui curent, Charles Gide (1847-1932) şi Léon Bourgeois (1851-1925), propun o viziune asupra societăţii care seamănă cu o asociaţie de ajutor reciproc, dar nu în sensul socialist, ci pornind de la ideea că, dat fiind faptul că omul este autorul mizeriei semenului său, el are datoria să îl ajute. Astfel, aceştia nu resping proprietatea privată, dar încearcă să micşoreze efectele inegalităţii sociale prin instituirea unui quasi-contract social. Prin urmare, solidaritatea umană trebuie privită ca o lege naturală, iar statul ca forma supremă de solidarism, cel a cărui raţiune de a fi este pacea socială: „O întreprindere de stat trebuie să-şi propună un ideal, o nevoie de împlinit, nu profitul”[127].

Cel care ce află însă atât la originea solidarismului, cât la cea a creştinismului social în perioada celui de-al doilea imperiu francez a fost Frédéric le Play (1806-1882), un inginer minier şi economist, care a devenit cu timpul interesat de sociologia minelor, viaţa familiilor minerilor şi de greutăţile muncii din subterane. Background-ul său profesional l-a determinat să adopte o metodă de cercetare empirică şi să nu fie interesat de enunţuri teoretice. A respins în principiu *falsele dogme de la 1789* şi a schiţat un proiect de societate bazat pe familie: populaţia nu este alcătuită din indivizi, ci din familii, care sunt conduse de taţi responsabili de bunăstarea familiilor lor şi de educaţia religioasă a copiilor. Autoritatea paternală trebuie, deci, transferată şi în societate, ceea ce înseamnă că „într-o societate industrială fiecare afacere şi fabrică trebuie văzute ca o familie. Autoritatea patronului asupra oamenilor săi este asemănătore cu cea a tatălui asupra copiilor săi”[128]. Prin urmare, salvarea clasei muncitoare trebuie să vină de sus în jos, adică dinspre patroni, mişcare care trebuie întregită şi cu alte tipuri de patronaj: tatăl în familie şi Biserica în societatea. El descrie acest tip de patronaj ca autorităţi sociale („autorités sociales”[129]) şi le prezintă ca fiind elitele ce inspiră întreaga societate. Tatăl în calitatea sa de patriarh al familiei este prototipul antreprenorului, care are misiunea de a ghida comportamentul supuşilor săi şi de a crea bunăstare, primind în schimb devotament.

Poziţia conservatoare, antisocialistă şi antiintervenţionistă a lui Fr. le Play[130], accentuarea tensiunilor dintre săraci şi bogaţi, precum şi necesitatea renaşterii spiritului asociaţiei, adică al corporaţiei în variantă catolică (sindicate mixte

---

126 *Ibidem*., p. 465.

127 Charles Gide, *Curs de Economie Politică*, traducere de George Alexianu după ediţia a 9-a, vol. 1, Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1927, p. 411.

128 A. R. Vidler, *op. cit.*,, p. 73.

129 Frédéric le Play, *La Réforme Sociale en France*, vol. IV, Paris, 1878, p. 136.

130 Robert Nisbet, *Conservatism: Dream and Reality*, Open University Press, Milton Keynes, 1986, pp. 78-79.

compuse din patroni şi muncitori), îl apropie de solidarismul lui Léon Bourgeois[131]. Astfel, într-o societate care se organizează în asociaţii profesionale şi în care accentul cade pe familie, autorităţile locale au un rol foarte important, în vreme ce statului îi rămâne un rol redus:

> „i se recunoaşte însă dreptul de intervenţiune, numai atunci când celelalte organe ale autorităţilor publice locale, instituite pe descentralizare şi autonomie, nu s-ar putea sau ar neglija satisfacerea acestor interese. Statului, privit ca un organ al solidarităţii sociale, nu i-ar rămâne decât acele atribuţiuni pe care nu le-ar putea îndeplini familia, asociaţiunea, comuna, judeţul sau provincia"[132].

Istoricul Ernst Nolte interpretează reacţionarismul lui Fr. le Play ca fiind de inspiraţie britanică, în sensul că inginerul francez nutrea o admiraţie profundă faţă de instituţiile şi pacea socială britanice:

> „aici (n.n. Anglia) el găseşte acea soliditate a ordinii morale, acea forţă a datinei, acea credinţă în Biblie şi decalog, lucruri care îi lipsesc enorm de mult în neliniştea agitată, în *tabula rassa* revoluţionară, în scepticismul Franţei"[133].

Experienţa britanică desăvârşită mai ales prin cercetările sale sociologice asupra cuţitarilor din Sheffield îi indică o existenţă vitală la nivel local ca premisă a bunăstării naţionale, pe care o pune în balanţă cu centralismul francez descris printr-o senzaţie de sufocare la nivel local din cauza birocraţiei. La limită, Fr. le Play poate fi considerat un creştin social, deşi nu face parte din cei care în timpul celei de-a treia Republici Franceze vor construi creştinismul social nu doar în câmpul reflecţiei intelectuale, ci şi al acţiunii sociale şi politice. Însă, Play se înscrie în elaborarea corpului de idei social creştine de inspiraţie contrarevoluţionară asemeni lui Charles Perin (1815-1905).

Creştinismul social ca mişcare socio-politică cu un program expus este, fără îndoială, iniţiat în Franţa şi este legat de numele lui Albert de Mun (1841-1914) şi René de la Tour du Pin (1834-1925) doi ofiţeri conservatori, monarhişti şi contrarevoluţionari care s-au dedicat cauzei muncitorilor odată întorşi din războiul franco-prusac unde au studiat doctrina catolică germană fiind prizonieri la Aix-la-Chapelle[134]:

> „Revoluţia, spunea Albert de Mun, […] înlocuieşte suveranitatea legii lui Dumnezeu cu suveranitatea raţiunii umane. De aici decurge restul – în special mândria şi rebeliunea care sunt sursele statului modern. Statul a acaparat totul, Statul a devenit Dumnezeul nostru. Nu suntem dispuşi (spunea către opoziţia republicană) să vă susţinem în a ne închina acestui idol care este

131 ***, „Creştinismul social", în *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul 44, nr. 2 (539), februarie 1926, p. 79.

132 Nicolae Buzea, „Creştinismul social", în *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul 44, nr. 3 (540), martie 1926, p. 119.

133 Ernst Nolte, *op. cit.*, p. 146.

134 John McManners, *op. cit.*, p. 81.

> Statul. Contra-Revoluţia, care este opusul a ceea ce susţineţi este doctrina care fundamentează societatea pe credinţa creştină”[135].

Albert de Mun devine deputat în 1876 şi rămâne membru al Parlamentului în mai multe legislaturi timp de 30 de ani, dar şi o figură solitară pentru că nici partidele monarhiste, nici cele socialiste nu l-au sprijinit prea mult. El a stat mereu în partea dreaptă a camerei având o atitudine paternalistă şi încercând să submineze socialismul printr-un conservatorism paternalist, fiind în această privinţă echivalentul cancelarului german Otto von Bismarck[136]. De multe ori, însă, s-a văzut nevoit să se alieze socialiştilor în politicile anti-liberale mai ales apărând legislaţia internaţională asupra muncii, asigurările împotriva accidentelor de muncă, asigurările de şomaj, pensiile pentru vârstnici, limitarea orelor de muncă pentru copii şi femei. Cu toate acestea, locul său n-a fost niciodată între socialişti, care-l considerau, după expresia lui Marx, o întrupare a socialismului feudal[137].

În 1876, partidele de dreapta pierd alegerile în Franţa şi guvernarea este asigurată de o majoritate ostilă catolicilor fideli monarhiei. Din acest motiv, pentru a-şi păstra suportul din partea stângii socialiste, republicanii au luat măsuri extreme contra Bisericii. În acest context, Albert de Mun încearcă să înfiinţeze un partid catolic, după modelul german unde Partidul German de Centru era destul de influent, dar foarte puţini deputaţi i s-au alăturat în 1885, iar el a acceptat sfaturile Vaticanului de a renunţa. Dacă până atunci Biserica fusese văzută ca departamentul de propagandă al partidelor monarhiste care-şi vedeau scopul restaurării monarhiei complet nerealizabil, obiectivul creştinilor sociali devine după acest moment acela de a alcătui un program conservator adaptat republicanismului[138].

De altfel, Albert de Mun nu a avut nici sprijinul Bisericii Catolice: „Peste toate acestea, Biserica, pentru care ei credeau că vorbesc, era indiferentă la ideile lor. Cu rari excepţii, ierarhia era incapabilă să citească semnele timpurilor”[139]. Cu toate acestea, activitatea sa politică nu este lipsită de consistenţă, acesta insistând pentru reducerea zilei de muncă la opt ore şi instituţionalizarea responsabilităţii angajatorului faţă de lucrătorii săi. Deşi nu poate fi suspectat decât de sensibilităţi socialiste, Albert de Mun a susţinut că industria este făcută pentru om, iar nu omul pentru industrie, a căutat să identifice acea structură socială care să ofere demnitate şi securitate socială muncitorilor în contextul

> „individualismului capitalismului liberal, care lăsa fiecare om să se lupte pentru sine fără arme împotriva nemiloasei legi a cererii şi ofertei cu corporaţiile pre-revoluţionare”[140].

---

135 *Annales du Sénat et de la Chambre des Députées*, IX (1879), 294 *apud* Qwen Chadwick, *op. cit.*, pp. 110-111.
136 R. E. M. Irving, *op. cit.*, p. 32.
137 John McManners, *op. cit.*, p. 83.
138 *Ibidem*., pp. 39, 64-65.
139 A. R. Vidler, *op. cit.*, p. 78.
140 *Ibidem*., p. 123.

Dintre cei doi, Albert de Mun era oratorul acestui grup de catolici sociali şi adevăratul lider organizatoric, iar Tour du Pin era liderul intelectual[141]. Împreună proclamă cauza contrarevoluţiei observând că vechile corporaţii au fost distruse şi neînlocuite cu altceva. Prin urmare, mişcarea creştinismul social francez se situează la debutul ei mai degrabă în zona de gândire conservatoare, optând pentru corporatism în detrimentul colectivismului socialist şi pentru solidaritate în detrimentul individualismului liberal, chiar dacă porneşte de la grija faţă de categoriile aflate la marginea societăţii:

> „[Legislaţia] va proteja bunăstarea naţiunii, cumpătarea populară şi morala publică prin legile antri-trust, împotriva jocurilor de noroc şi a operaţiunilor de bursă, asupra practicilor corporatiste şi prin excluderea străinilor de la exploatarea bunurilor şi utilităţilor publice”[142].

Albert de Mun se arăta astfel în 1887 temător faţă de tensiunea dintre capital şi muncă, dar şi faţă de soluţiile propuse de cele două mari corpuri de doctrine politice, liberală şi socialistă:

> „Creştinismul intervine în regimul muncii pentru a face să se respecte demnitatea omului, a copilului şi a femeii, pentru a împiedica abuzul ce se poate să se facă de forţele lor, pentru a le garanta siguranţa zilei mâine, liniştea bătrâneţii, cinstea căminului, el intervine în regimul proprietăţii funciare pentru a aminti celor care o posedă că ea nu este o plasare de capitaluri, ci o sarcină socială, ea trebue constituită în vederea familiei şi a stabilităţii acesteia, fără de care pământul patriei nu este decât un cuvânt gol; el intervine în regimul creditului, nu ca să interzică capitalului asociat cu munca de a juca un rol fecund, ci pentru ca să împiedice, ca banul pus la dispoziţie intreprinderilor de speculă, sub numele de teorie a creditului public, să fie abătut de la adevăratul scop şi să facă să nu se formeze în faţa colectivismului de jos un colectivism de sus, care n-ar fi nici mai puţin antisocial”[143].

Liderul intelectual al grupului de creştini sociali a fost, însă, René De La Tour du Pin, discipol al preotului Luigi Taparelli (1793-1862), fondatorul revistei *La Civiltà Cattolica*. Spre deosebire de Albert de Mun care era mult mai apropiat de democraţie, Tour du Pin are o viziune integral corporatistă asupra societăţii, care, fiind înzestrată cu diverse autonomii ierarhizate, nu lasă loc ideii de egalitate[144]. Situându-se între două contrarii, pe de o parte între statul centralizat şi cezarist şi, pe de altă parte, între liberalismul clasic, el critică orice formă de contract social. Individul există doar prin corporaţiile din care face parte, astfel încât, Tour du Pin

---

141 Georges Goyau, *Autour du Catholicisme social*, quatrième série, Librairie Academique, Perrin et C^ie, Paris, 1909, pp. 96-97.

142 Albert de Mun, *Program of Social Catholicism* (1892) apud Parker T. Moon, *The Labor Problem and the Social Catholic Movement in France*, New York, 1921, p. 174.

143 N. Popescu-Prahova, recenzie la Emile Chénon, *Le rôle social de l'Eglise*, chez Bloud et Gay, Paris, 1922, 551 pp., în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul III, no. 10, 11, 12, martie 1923, pp. 192-193.

144 Michael J. Schuck, „Early Modern Roman Catholic Social Thought, 1740-1890 ”, în Kenneth R. Himes (editor), *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries & Interpretations*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2004, p. 115.

propune chiar votul familial[145]. Ideea centrală a lui Tour du Pin o reprezintă „ruptura cu liberalismul în religie, economie şi politică”[146], descrisă sub forma întoarcerii la corporaţiile medievale în care proprietarii şi muncitorii dintr-o anumită ramură ocupaţională împărtăşeau aceleaşi probleme, aceleaşi scopuri dar şi aceleaşi reuşite. Este propusă o ordine socială din care ar dispărea, astfel, lupta de clasă, şi prin urmare orice urmă de competiţie şi concurenţă şi care ar trebui pusă în practică prin recunoaşterea unor forme de reprezentare politică a corporaţiilor. Ideea corporatistă la Tour du Pin însemna renaşterea Ordinelor din Vechiul Regim precum şi instituţionalizarea şi reprezentarea politică a acestora la nivelul statului. Iniţial propunerile sale sunt respinse în cadrul Uniunii de la Fribourg, dar mai apoi viziunea sa corporatistă este acceptată pentru că era singura posibilitate de a reprezenta politic interesele tuturor[147].

Atât Albert de Mun, dar mai ales Tour du Pin oferă o viziunea socială organicistă şi creştină anunţând deja gândirea maurrasiană. În ciuda acestui fapt, Ernst Nolte nu îi asimilează conservatorismului creştin, ci mai degrabă unui conservatorism de tip radical[148]. Dimensiunea esenţială pentru această ipoteză o reprezintă ura împotriva evreilor, pe care Ernst Nolte o aseamănă celei marxiste împotriva capitaliştilor.

Cel care a dus lucrurile mult mai departe, atât în teorie cât şi practică a fost Léon Harmel (1829-1915) care se împrieteneşte cu Albert de Mun în 1873. Harmel şi-a propus să-i facă pe muncitori co-responsabili şi co-parteneri în industrie. Faţă de Albert de Mun şi Tour du Pin, care erau aristocraţi şi susţineau o ierarhizare socială fără implicaţiile egalităţii democratice, Léon Harmel se apropie de creştinii democraţi, ocupând linia de mijloc între creştinii sociali de stânga şi cei de dreapta[149]. După ce în tinereţe cochetase cu preoţia, Léon Harmel a devenit un important industriaş, fiind proprietarul parcului industrial Val-des-Bois unde dezvoltă o comunitate industrială pe principii creştine:

> „Formula lui Harmel era aceea că vroia ca bunăstarea muncitorilor să fie dobândită de ei înşişi pe cât posibil, niciodată fără ei, şi nici pe seama lor. Întreaga comunitate era organizată ca o familie responsabilă şi independentă, dar nu ca o familie în sensul paternalist. Principiul lui Harmel era co-parteneriatul, nu patronajul”[150].

Muncitorii săi aveau asistenţă medicală, asigurări sociale, bancă de economii şi primeau dobândă pe salariu, astfel încât nu au existat niciodată greve la Val-des-Bois. El a încercat să răspândească modelul său de *democraţie industrială catolică* bazat pe parteneriat şi altor fabrici, dar nu a convins pe nimeni de beneficiile

---

145 Chantal Millon-Delsol, *op. cit.,* pp. 216-218.
146 René De La Tour du Pin, *Vers une ordre social chrétien*, Jalons de Route 1882-1907, Paris, p. 7.
147 John McManners, *op. cit.*, p. 86.
148 Ernst Nolte, *op. cit.*, p. 160.
149 A. R. Vidler, *op. cit.,* p. 124.
150 *Ibidem.*

sistemului corporatist compus exclusiv din catolici şi independent de stat[151]. Cu toate acestea, principala contribuţie a lui Harmel a fost aceea că a arătat creştinilor că simpla filantropie nu e suficientă şi că toţi oamenii trebuie să aibă acces la structuri sociale care să le permită o viaţă demnă:

> „Principala contribuţia a lui Harmel la catolicismul social a fost ceea ce paternalismul nu a reuşit să facă; muncitorii trebuie să fie ajutaţi să-şi formeze propriile organizaţii"[152].

În privinţa mişcării creştinismului social aportul lui Harmel a fost esenţial pentru că a însemnat punerea în practică a ceea ce Albert de Mun cerea în teorie[153] şi mai ales conturarea a trei principii tari care să definească societatea ideal-tip a creştinismului social: asociativitatea, controlul democratic şi paternalismul capitalist. În acest sens, în 1885 Léon Harmel se duce la Roma să-l viziteze pe papa Leon al XIII-lea cu 100 de muncitori, în 1887 cu 1800, iar în 1889 cu 10.000, pelerinaje care au contribuit la scrierea enciclicei *Rerum novarum*. De asemenea, o contribuţie importantă la *Rerum novarum* este pusă pe seama Uniunii de la Fribourg care propunea un sistem corporativ, cu o largă implicaţie a statului care trebuia să supervizeze şi să armonizeze corporaţiile şi asociaţiile. Impactul întâlnirilor ce au avut loc în perioada 1884-1891 cu o participare creştin-socială din mai multe ţări (Germania, Austria, Italia, Belgia, Elveţia şi Franţa) a fost reflectat în Memorandumul Uniunii prezentat lui Leon al XIII-lea şi pus sub semnul *asociativităţii*.

Însăşi enciclica *Rerum novarum*[154], precum şi întreaga gândire şi activitate a Papei Leon al XIII-lea reprezintă un atac asupra individualismului capitalist şi a socialismul revoluţionar, dar şi o susţinere a proprietăţii private ca drept inalienabil al omului[155]. Reflecţiile intelectuale ale Sfântului Părinte sau *lobby*-ul creştinilor sociali nu sunt singurele care contribuie la mesajul final al enciclicei, acesta cunoscând greutăţile economice ale muncitorilor din vestul Europei din postura de nunţiu apostolic în Belgia şi din cea de episcop în Italia. Familia precede statul ca unitate socială, de aceea ordinea socială trebuie structurată de jos în sus.

Deşi Leon al XIII-lea a continuat să critice atât materialismul, socialismul şi secularismul, dar chiar şi liberalismul şi democraţia, poziţia sa echivalează cu o renunţare la principiile papale expuse în 1864 în *Syllabus errorum*. Leon al XIII-lea condamnă în egală măsură capitalismul de tip *laissez-faire*, dar şi marxismul, încurajează muncitorii să se organizeze în sindicate, dar condamnă toate formele de colectivism, declară drepturile indivizilor ca precedând pe cele ale statelor şi recomandă guvernelor să se ocupe de problemele sociale, înscriindu-ne în acest sens

---

151 Wilfrid Ward, „Christian Democracy", în *The American Catholic Quartely Review*, volume XXVIII, January-October 1903, p. 21 ş.u.

152 John McManners, *op. cit.*, p. 84.

153 Parker Thomas Moon, *op. cit.*, p. 117.

154 *Rerum novarum. On Capital and Labor. Encyclical of Pope Leo XIII May 15, 1981*, disponibil la http://www.papalencyclicals.net/Leo13/l13rerum.htm , accesat în data de 21.12.2010.

155 Nicolae T. Buzea, *Socialismul şi creştinismul social…*, p. 248.

mai degrabă în curentul conservator[156]. În acelaşi timp, le spune catolicilor francezi să abandoneze regalismul şi să sprijine republica, un eveniment care nu are însemnătate religioasă sau morală, ci doar politică. Mai târziu, papa Pius al X-lea (1903-1919) va accepta la rându-i republica, dar se va opune separaţiei Stat-Biserică astfel încât „în anumite privinţe pontificatul său trebuie privit ca fiind un pas înapoi faţă de progresismul politic al lui Leon al XIII-lea"[157].

Enciclica *Rerum novarum* va reprezenta astfel o fereastră de oportunitate şi va duce la democratizarea discursului politic al creştinilor sociali, astfel încât soluţionarea problemelor muncitoreşti va deveni unul dintre obiectivele catolicilor. Între 1880 şi 1900 apar sindicatele creştine prin iniţiativa lui Leon al XIII-lea care preconiza întoarcerea la corporaţii:

> „Diviziunea muncii tinde să creeze *spiritul de corp* care se găseşte aproape întotdeauna în conflict cu interesul general. E un mare pericol social. Societatea, în întregul ei, e ca şi asediată de puternicele revendicări ale organizaţiilor profesionale, ale agricultorilor, ale industriaşilor, ale funcţionarilor de Stat"[158],

scria Charles Gide la sfârşitul secolului al XIX-lea. Organizarea sindicaliştilor creştini le permite să acţioneze în interiorul diferitelor partide fără să-şi propună formarea de partide noi şi exercitarea puterii politice. Mai mult decât atât, *Rerum novarum,* cunoscută drept Magna Carta a catolicismului social[159], a ajutat la aşezarea fundamentelor doctrinei corporatiste care a devenit foarte populară în anii 1920 şi care propunea identificarea unei căi de mijloc între liberalismul individualist şi sindicalismul conflictual.

Pentru mişcarea creştinismului social *Rerum novarum* are, fără îndoială, efecte pozitive consacrând expresia *catolicism social* prin delimitarea de socialismul creştin şi încurajând implicarea catolicilor în rezolvarea problemelor sociale. Însă, „ca forţă politică, catolicii francezi au fost dezbinaţi de politicile lui Leon al XIII-lea"[160]. Astfel, Albert de Mun a fost încântat de intervenţionismul statal prezent în enciclică, în vreme ce Tour du Pin a fost dezamăgit de lipsa unei reflecţii pontificale asupra împărţirii profiturilor. În acelaşi context, enciclica a delimitat opţiunile politice împărtăşite de liderii creştinismului social astfel încât în ciuda îndemnului la acceptarea republicanismului, Tour du Pin rămâne pe poziţii monarhiste[161], în timp ce Albert de Mun şi Léon Harmel acceptă republica[162].

Cei doi se autointitulează *ralliés* (raliaţi guvernării alese democratic), iar în anul următor, în 1892, republicanii moderaţi câştigă majoritatea scaunelor în alegeri şi asigură singuri majoritatea guvernamentală ceea ce însemna că puteau să-şi pună

156 Aubert Roger, David A. Boileau, *op. cit.*, pp. 122-124.
157 R. E. M. Irving, *op. cit.*, p. 31.
158 Charles Gide, *op. cit.*, p. 341.
159 Nicholas Atkin, Franck Tallett, *op. cit.*, p. 174.
160 John McManners, *op. cit.,* p. 89.
161 A.R.Vidler, *op. cit.*, p. 121.
162 John McManners, *op. cit.*, p. 88.

în practică viziunea referitoare la Biserică, fără a se afla sub presiunea anticlericalistă a stângii sau în complicitatea conservatorilor. Creştinii sociali se orientează după 1892 către intervenţionism fie sub forma subvenţionării salariilor muncitorilor de către stat (Albert de Mun), fie, aşa cum propunea Tour du Pin prin stabilirea unui salariu suficient traiului calculat pe familie, posibilitatea de a economisi şi de a primi un ajutor de şomaj, etc.

Perioada de după *Rerum novarum* marchează deopotrivă o prezenţă extrem de activă a creştinilor sociali în spaţiul public. Albert de Mun, care deja organizase centenarul contra-Revoluţiei Franceze în 1889 şi pusese bazele *Cercles Catholiques d'Ouvries* în 1871, atinge prin proiectele sale cel mai înalt nivel de implicare a tinerilor în mişcarea creştinismului social. Astfel, în perioada 1904-1913 cercul de studii social-creştine număra peste 60.000 de membri aparţinând de 418 societăţi ale muncitorilor[163]. Cercurile de studii îşi desfăşurau lucrările pe trei clase corespunzând intelectualilor, muncitorilor şi clericilor. Cu toţii, însă, erau împotriva evreilor, masonilor şi protestanţilor, acceptând însă republicanismul[164]. Francmasoneria apare după condamnarea acesteia de către de Leon al XIII-lea[165] în enciclica *Humanun genus*[166] (1884) în discursul catolic ca fiind principalul duşman, din cauza asocierii cu evreii.

În anul 1897, Albert de Mun şi Jacques Piou reiau ideea înfiinţării unui *Partid Creştin Democrat* destinat iniţial doar celor care erau sau fuseseră salariaţi. Mai târziu se renunţă la acest principiu pe motivul că romano-catolicismul este universal şi, deci nu poate fi exclusivist, dar şi din cauza atitudinii reticente a Vaticanului care va condamna o mişcare similară în 1910. Nereuşind să răspândească modelul său de democraţie catolică industrială, Léon Harmel şi-a propus la rându-i, de asemenea fără succes, să se implice în politică. Cu toate acestea, în 1891 a înfiinţat *Cercles Chrétiens d'Etudes Sociales*, un cerc de studii social-creştine, iar mai apoi o revistă intitulată *Democraţia Creştină* şi în paginile căreia milita pentru implicarea statului în ajutorarea familiilor văzute ca fiind celula de bază a societăţii. Cele două grupări social-creştine nu au colaborat, deşi Harmel va frecventa după 1900 clasa intelectualilor din cadrul cercului de studii social-creştine înfiinţat de Albert de Mun.

Astfel după mai bine de 40 de ani de la prima scânteie a creştinismului social declanşată de Felicité de Lammenais, atât creştinii sociali dar şi Vaticanul găsesc puncte comune de gândire în asociaţionism şi corporativism, ceea ce trimite mişcarea către înfăptuirea următorului pas propus de Tour de Pin, care inspirat de munca lui Ketteler şi a cooperativelor creştine ale lui Léon Harmel, propune

163 Nicholas Atkin, Franck Tallett, *op. cit.*, p. 175.

164 John McManners, *op. cit.*, p. 98.

165 Geoffrey Cubitt, „Catholics versus Freemasons in Late Nineteenth-Century France", în Frank Tallett, Nicholas Atkin (edited by), *op. cit.*, p. 122.

166 *Humanum genus. Encyclical of Pope Leo XIII on Freemasonry, April 20 1884*, disponibil la http://www.papalencyclicals.net/Leo13/l13human.htm, accesat la 22.01.2011.

integrarea industriei franceze într-un sistem corporatist naţional conţinând o puternică tentă anti-socialistă[167].

Reformele caracteristice în domeniul sindical ale creştinilor sociali francezi pornesc de la viziunea acestora asupra sindicatelor, nu ca instrumente ale luptei de clasă, ci drept agenţi ai reconcilierii intereselor divergente ale angajaţilor şi angajatorilor. Prin urmare, creştinii sociali mobilizaţi de Albert de Mun au militat pentru drepturile muncitorilor atât înainte, cât şi după legalizarea sindicatelor în 1884, au creat uniuni şi consilii mixte cuprinzând deopotrivă patroni, autorităţi publice şi reprezentanţi ai muncitorilor şi au accentuat ideea corporatistă mai ales după 1906 când Albert de Mun şi Jacques Piou (1838-1932) precum şi alţi membri ai *Action Libérale Populaire* au propus Camerei Deputaţilor un proiect pentru instituţionalizarea uniunilor mixte în formă corporatistă.

Proiectul prevedea faptul că fiecare primar avea sarcina de a întocmi un fel de recensământ pentru toţi cetăţenii de peste 18 ani ocupaţi în agricultură, industrie, etc., urmând ca mai apoi aceştia, chiar şi în lipsa consimţământului personal, să fie incluşi în corpul profesional corespunzător profesiei lor. Astfel, corporaţiile profesionale nu cuprindeau doar pe cei care primeau salariu şi intrau sub incidenţa termenului de *proletar*, ci pe toţi cei care activau în domeniul respectiv, incluzându-i aici şi pe funcţionari. Corporaţia avea să ofere solidaritate membrilor ei, mândria profesiei, dar avea să înfăptuiască şi o debirocratizare a asigurărilor sociale prin descentralizare:

> „Printr-o astfel de descentralizare, se spera că, asigurările sociale vor fi fost mult mai ieftine, iar pericolul birocraţiei evitat. Arbitrajul în cazul disputelor colective va fi revenit consiliului corporaţiei"[168].

În plan politic, creştinismul social francez propune la sfârşitul secolului al XIX-lea o reprezentare politică pe baze corporatiste. Astfel, circumscripţiile electorale desenate geografic urma să fie înlocuite cu cele ocupaţionale în sensul în care fermierii trebuiau să fie reprezentaţi de fermieri, profesorii de profesori, etc. Camera parlamentară creată ar fi avut pentru început doar putere consultativă, urmând ca mai apoi fie să înlocuiască Senatul, fie să devină un nou corp legislativ cu puteri depline întocmai celorlalte două.

Printre cei care împărtăşeau ideile corporatiste şi regaliste ale lui Tour du Pin se aflau şi teologi precum Maurice Blondel[169]. Convins că religia creştină trebuie să promoveze reforma socială, Blondel a început în 1905 să sprijine *Fédération des Catholiques Sociaux des Alpes et de Provence*[170]. Mai apoi a început să frecventeze mişcarea *Les Semaines Sociales*[171], un grup de studiu în care se dezbăteau probleme

---

167 Paul Misner, *Social Catholicism in Europe: From the Outset of Industrialization to the First World War*, Darton, Logman & Todd, London, 1991, passim.

168 Parker Thomas Moon, *op. cit.*, p. 394.

169 Michael Sutton, *op. cit.*, p. 145.

170 Charles Molette, *L'Association catholique de la jeunesse français, 1886-1907: un prise de conscience du laïcat catholique*, Paris, 1968, pp. 442, 679.

171 Georges Goyau, *Autour du Catholicisme social*, quatrième série, Librairie Academique, Perrin et Cie, Paris, 1909, pp. 122-142.

sociale şi economice. În general, participanţii la aceste dezbateri care se ţineau într-un oraş diferit în fiecare an erau deschişi noilor idei politice, dar au rămas fideli conservatorismului politic catolic. *Les Semaines sociales* au fost iniţiate sub forma unor grupuri de studii social creştine de către Marius Gonin în 1904 şi Adéodat Boissard, profesor de ştiinţe sociale la Universitatea din Lille. Întâlnirile săptămânale aveau ca scop aducerea împreună a mai multor tendinţe centrifugale din creştinismul social (democratice şi paternaliste)[172]. Proiectul s-a bucurat de o participare importantă cu peste două mii de auditori având câte o temă diferită pentru fiecare an[173]. Grupurile de studiu care au atras şi participarea lui Albert de Mun, Tour du Pin, Marc Sangnier şi a unui număr consistent de *abbés democrats*, s-a dorit a fi o uniune a tuturor mişcărilor social creştine[174], însă consensul nu a fost niciodată atins, ceea ce a dus la spargerea creştinismului social ca mişcare socio-politică franceză iniţiată şi patronată de Albert de Mun şi René de la Tour du Pin în mai multe grupuri.

Dincolo de disensiunile interne, diferenţele politice dintre catolici au fost exacerbate de politicile anticlericale ale celei de-a Treia Republici culminând cu *Legea Separaţiei Bisericii de Stat* din 1905 asupra căreia Albert de Mun protestează în ziarul *La Croix*[175], dar şi de scandalul public din jurul Afacerii Dreyfus. O altă chestiune este legată de rămânerea în vigoare a Concordatului semnat de Napoleon Bonaparte cu Vaticanul în 1801 chiar şi în timpul celei de-a Treia Republici în ciuda faptului că anticlericalii îşi doreau abrogarea acestuia şi implicit separaţia Bisericii de Stat. Cu toate acestea, chestiunea concordatului ţinea mai degrabă de politica externă franceză din cauza faptului că Biserica Catolică depindea de o autoritate externă[176]. În acelaşi timp, Concordatul convenea într-o oarecare măsură anticlericalilor datorită faptului că ţinea Biserica închisă într-un anumit cadru şi-i restrângea libertatea. Pe de altă parte, separaţia Bisericii de Stat conform principiului lui Cavour (*Biserică liberă într-un Stat liber*) însemna o altă variantă aflată sub incidenţa suspiciunii unui clivaj între două puteri relativ egale, Biserica şi statul.

Astfel, la momentul unei guvernări construite pe o majoritate anticlericală formată din republicani radicali şi socialişti a fost votată *Legea separaţiei Bisericii de Stat* la sfârşitul anului 1905. Legea intrată în vigoare la 1 ianuarie 1906 s-a aplicat tuturor cultelor religioase recunoscute, deci şi evreilor şi protestanţilor, care au acceptat-o considerând că libertatea câştigată este mai importantă decât salariile

---

172 Paul Misner, *op. cit.*, p. 289.

173 „Concepţiile individualiste şi sociale asupra persoanei umane" (1905), „Familie, ocupaţie şi cetăţenie" (1906), „Principii de economie creştină" (1907), „Colaborarea dintre cetăţeni în aplicarea legislaţiei sociale" (1908), „Asociaţii de protejare a angajaţilor" (1909), „Funcţia socială a autorităţii publice" (1910), „Persoana umană şi sistemul economic" (1911), „Familia şi moralitatea contemporană" (1912), „Ideea de responsabilitate" (1913) În Peter J. Bernardi, *Maurice Blondel, Social Catholicism and Action Française: The Clash Over the Church's Role in Society During the Modernist Era*, Catholic University of America Press, Baltimore, MD, 2008, p. 10.

174 Roger Aubert, David A. Boileau, *op. cit.,* pp. 57-58.

175 Pr. Dr. I. Zugrav, *Biserica în Franţa. Separaţiunea bisericilor şi a statului*, Institutul de arte grafice şi editură Glasul Bucovinei, Cernăuţi, 1934, p. 33.

176 John McManners, *op. cit.*, p. 140.

personalului bisericesc primite de la stat. Catolicii însă nu au acceptat-o deoarece proprietăţile Bisericii au fost încredinţate comunelor, care au devenit libere să le folosească: puteau să le închirieze parohiilor sau să le schimbe destinaţia. Deşi separaţia morală a statului francez de Biserica Catolică a fost începută informal prin secularizarea averilor bisericeşti în 1790, deci cu mult înainte de Legea Separaţiei din 1905[177], situaţia creată trimite Biserica într-o perioadă de incertitudine mai ales din cauza punctului sensibil al legii, acela care prevedea crearea unor consilii de administrare a parohiilor cu prezenţa masivă a laicilor, numite *associations cultuelles*[178]. Parohiile devenite simple asociaţii de cult erau lăsate astfel la mâna laicilor, ceea ce echivala cu slăbirea autorităţii ierarhiei bisericeşti.

Papa Pius al X-lea condamnă puternic legea punându-o sub semnul modernismului[179], în vreme ce segmente ale mişcării social-creştine sunt de acord că legea oferă şi avantaje Bisericii, cum ar fi eliberarea de sub tutela statului. Printre aceştia, Adéodat Boissard împreună cu prietenii săi, Brunetière şi Georges Goyau, dar şi membrii ai *Sillon*-ului au semnat o petiţie adresată episcopatului francez pentru a accepta *associations cultuelles.* De partea cealaltă, clericii francezi împreună cu presa bisericească catolică cărora li se adăuga şi Albert de Mun (el a susţinut doar art. 4) se opun legii păstrându-şi atitudinea reacţionară şi conservatoare, dar deschizând totodată drumul concilierii[180].

Deşi spaţiul cercetării noastre este mai degrabă limitat metodologic la identificarea surselor de gândire prin care Bartolomeu Stănescu şi-a elaborat reflecţia socio-politică, este necesară şi menţionarea formelor de creştinism social din alte ţări în care acesta a constituit o mişcare importantă, mai ales datorită influenţei receptate de diverşi creştin-sociali români. Astfel, în Marea Britanie nu avem o formulă de creştinism social enunţată ca atare, datorită faptului că socialismul şi creştinismul nu s-au exclus unul pe celălalt, neexistând ideea că socialismul trebuie să fie neapărat anticreştin. Prin urmare, manifestările creştin sociale sunt puse sub numele generic de *Christian Socialism*, o expresie care acoperă deopotrivă socialismul creştin, dar şi creştinismul social.

Cu toate acestea, mişcările socio-politice cu caracter creştin au avut o dezvoltare şi o influenţă redusă: *Christian Social Union* a avut cel mai mare număr de membrii (6000) în 1910[181], ceea ce înseamnă că acest tip de reflecţie nu a fost unul influent. Dar, în anii '20 şi '30 acest grup aduna laolaltă intelectuali, muncitori şi preoţi şi era foarte prezent în spaţiul public britanic şi internaţional, datorându-i-se organizarea conferinţelor de creştinism social de la Birmingham (1924), Stockholm (1925) şi Oxford (1937). Rapoartele conferinţei de la Birmingham din 1924, *Conference on Christian Politics, Economics and Citizenship*, prezintă o reflecţie în care ordinea socială îşi are sursa în creştinism:

177 Roger Henry Soltau, *op. cit.*,, p. 364.
178 Maurice Hauriou, *op. cit.,* pp. 395-414.
179 Peter J. Bernardi, *op. cit.,* pp. 15-16.
180 R. E. M. Irving, *op. cit.*, p. 23.
181 Walter James, *op. cit.*, p. 115.

1. Statul este creat de Dumnezeu pentru a uni oamenii împreună într-o ordine socială justă şi autoritatea sa fie acceptată de creştini. Statul trebuie să fie provocat numai în numele lui Dumnezeu.
2. Deoarece în interiorul Bisericii nu există clase sociale, nici în societate nu trebuie să existe pentru că sunt un obstacol în ceea ce priveşte comuniunea socială.
3. Trebuie încurajată reflecţia creştină asupra societăţii şi chiar formate comitete de reflecţie inter-partinice care să exprime un punct de vedere creştin.
4. Creştinii trebuie să încurajeze o presă care nu doar prezintă ştiri în mod obiectiv, dar care să ofere publicului cunoaşterea necesară asupra politicilor publice.
5. Creştinii trebuie să îmbunătăţească opinia publică, care este prea mult marcată exclusiv de chestiuni sancţionabile: divorţuri, jocuri de noroc, etc.[182].

O cooperarea internaţională a creştinilor sociali avem abia după debutul secolului al XX-lea. Astfel, în 1910 are loc la Edinburgh *Conferinţa Internaţională Misionară* condusă de Arhiepiscopul de Uppsala, Lord Balfour şi John R. Mott, şi care prin aripa sa *Life and Work* se ocupă de problemele sociale şi politice. Deşi, principiile expuse de această organizaţie se aseamănă foarte mult cu cele enunţate în enciclica *Rerum novarum*, romano-catolicii au preferat să stea deoparte, ceea ce ne arată dificultăţile de comunicare între diferitele confesiuni religioase. Chiar şi la următoarea conferinţă asupra creştinismului social organizată de arhiepiscopul suedez Nathan Soderblom, cea de la Stockholm din 1925, unde participă şi o delegaţie română din care face parte şi Bartolomeu Stănescu, senzaţia asumării unui drum comun de către Biserici este una nesigură:

> „Conferinţa *Life and Work* a identificat ca teren comun de discuţie morala creştină şi aplicaţia ei în viaţa practică a popoarelor. S-a făcut apel la cooperarea Bisericilor în direcţia ameliorării condiţiilor sociale ale umanităţii. Nu se poate oare ca Bisericile, deşi doctrinar diferite, să formeze o unitate morală pe terenul acţiunii practice?”[183].

Politistul René Rémond consideră 1925 ca fiind adevăratul început al deschiderii dialogului dintre Biserici pentru problemele sociale din Europa:

> „În universul Reformei există şi o altă tradiţie: cea care a inspirat creştinismul social şi care s-a exprimat, începând cu 1925, prin *Viaţă şi Acţiune*, în sânul mişcării ecumenice, în favoarea unei aplicări a spiritului creştinismului la problemele lumii contemporane, pătrunsă de convingerea că Dumnezeu are un plan pentru această lume, plan din care decurge, pentru Biserică şi creştini deopotrivă, datoria de a acţiona în societatea umană”[184].

---

182 *Ibidem*., pp. 116-117.

183 Archimandrite Jules Scriban, „Le problème de la réunion des églises”, în *Logos. Revue internationale de synthèse chrétienne orthodoxe*, 1- ère annèe, no. 2, 1928, pp. 225-230.

184 René Rémond, *Religie şi societate în Europa. Secularizarea în secolele al XIX-lea şi XX, 1780-2000*, traducere de Giuliano Sfichi, Polirom, Iaşi, 2003, p. 35.

Legătura dintre reflecţia socio-politică britanică şi creştinismul social din România este profesorul Vasile Gheorghe Ispir, licenţiat în teologie la Oxford, cel care a contribuit decisiv la dezvoltarea mişcării *Oastea Domnului* în România după modelul *The Oxford Group*[185]. V. Gh. Ispir explică importanţa mişcării social creştine şi a grupului de reflecţie de la Oxford, precum şi necesitatea Bisericilor de a se situa pe poziţii similare în ceea ce priveşte raportarea la modernitate:

> „Creştinismul social nu este un strigăt de alarmă al unei şcoale teologice oarecare, ci este doctrina elaborată în arsenalul istoriei, este credinţa fermă a îndatorirei tuturor membrilor Bisericii clerici şi laici, de a se uni"[186].

În Italia, o ţară slab industrializată până la sfârşitul secolului al XIX-lea eforturile relativ timide ale creştinilor sociale s-au concentrat în *Opera dei Congressi* (1890-1914) o organizaţie ce aducea împreună clerici, ţărani şi muncitori având o abordare paternalistică [187]. În 1899 este înfiinţat un cerc de studii creştin-sociale după modelul francez şi intitulat *Unione cattolica per gli studi sociali*. Condus de economistul şi sociologul Giuseppe Toniolo, activitatea cercului se desfăşura în varii oraşe italiene îndeosebi în cele cu o industrie relativ dezvoltată (Milano, Genova, Padova, etc.) abordând teme de economie socială creştină[188]. Imediat după primul război mondial, în Germania ia naştere *Uniunea Generală a Sindicatelor Creştine* cu peste 3 milioane de membri. Organizate pe principiile sindicatelor creştine şi înfiinţate în anii 1890 în zona Essen, acestea sunt deschise după 1920 tuturor confesiunilor urmărind instaurarea „unui regim politic popular şi nu de clase [...] egalitatea politică între toţi cetăţenii fără vreo deosebire"[189]. Astfel, la începutul secolului al XX-lea creştinii sociali devin apărători ai democraţiei, mai ales după imboldul dat de enciclica din 1931 a lui Pius al XI-lea, *Quadragesimo anno*[190]. Principiile acestora vor pune bazele creştin-democraţiei după cel de-al doilea război mondial, dar creştinismul social atât ca mişcare cât şi ca doctrină se va sparge în primul deceniu al secolului al XX-lea în mai multe direcţii pe care le putem numi, având ca reper metodologic centralitatea corporaţiei în gândirea creştin-socială conservatoare, atât deviaţii, cât şi derivări.

---

185 Trevor Beeson, *Discretion and Valour. Religious Condition in Russia and Eastern Europe*, Collins, Fount Paperbacks, London, 1982, p. 369.

186 Vasile Gh. Ispir, *Îndrumarea misionară a Bisericii Ortodoxe*, Tipografia „România Nouă", Bucureşti, 1922, p. 38.

187 A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi*, Roma, 1958, pp. 37-51.

188 Roger Aubert, David A. Boileau, *op. cit.*, pp. 168-170.

189 Dem. Const., „Sindicatele creştine din Germania. Organizarea şi programul lor", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul II, no. 4, 5, 6, septembrie 1921, p. 99.

190 *Ouadragesimo anno. On Reconstruction of The Social Order. Encyclical of Pope Leo XIII, May 15, 1931*, disponibil la http://www.papalencyclicals.net/Pius11/P11QUADR.HTM, accesat la 10.10.2010.

3.3. Deviaţii şi derivări ale creştinismului social

După 1890 scena creştinilor sociali este dominată de *abbés democrates* (clerici democraţi), care din postura de republicani şi democraţi preiau cauza muncitorilor, mergând în fabrici şi vorbind despre Evanghelie. Dacă până în preziua *Legii separaţiei Bisericii de Stat* şi a deznodământului *Afacerii Dreyfus*[191] aceştia erau asociaţi deopotrivă grupurilor de creştini sociali conservatori, dar şi celor de democraţi, după aceste evenimente atracţia principală o reprezintă *Le Sillon*, o mişcare fondată în 1894 de către Marc Sangnier (1873-1950). Organizaţia condusă de Marc Sangnier a devenit foarte influentă după 1905[192], cuprinzând tineri catolici democraţi, chiar şi preoţi catolici, care au combinat entuziasmul politic cu religiozitatea, deşi printre ei se aflau şi câţiva catolici care împărtăşeau ideile corporatiste şi regaliste ale lui Tour du Pin[193]. Marc Sangnier îşi aşează organizaţia în afara Bisericii, se desparte de ierarhia catolică şi chiar se apropie de protestantism, deschizându-se laicatului şi promovând o democraţie anti-parlamentară de tip corporatist bazată pe uniuni sindicale şi cooperative, o combinaţie de platonism politic şi anarho-sindicalism[194].

Organizaţia lui Sangnier, considerată embrionul creştin-democraţiei franceze, a fost condamnată oficial în 1910 de către Papa Pius al X-lea, atât din cauza modernismului promovat prin mesajul democratic, dar mai ales din cauza adeziunii la mişcare a unui număr însemnat de preoţi. Spre deosebire de predecesorul său, Leon al XIII-lea considerat un Papă social, Pius al X-lea a fost considerat mai degrabă reacţionar intervenind în blocarea iniţiativelor de tip creştin-democrat nu doar în Franţa, dar şi în Italia unde a condamnat *Democrazia cristiana* a lui R. Murri[195]. Un alt drum urmat de creştinii sociali după 1905/1910, diferit de orientarea către democraţia creştină a lui Marc Sangnier, a fost asumarea unor forme de autoritarism:

> „lună după lună, an după an, catolicismul francez s-a identificat pe sine cu extrema dreaptă astfel încât la 1914 catolicii liberali nu mai aveau nicio însemnătate politică"[196].

Prin urmare, spre deosebire de *Le Sillon* care s-a apropiat de democraţie, grupări precum *Action Française* au promovat monarhismul şi un corporatism tradiţionalist[197] sub figura lui Charles Maurras (1868-1952), un intelectual catolic care vedea Franţa ca fiind permanent asediată şi ameninţată de evrei, protestanţi şi masoni. În plan politic organizaţia aflată sub patronajul său a optat pentru urgenta restauraţie a Bisericii Catolice şi pentru un regim politic de monarhie autocratică.

---

191 Oliver Nay, *op. cit.*, p. 418.
192 Carolyn M. Warner, *Confessions of an interest group: The Catholic Church and political parties in Europe*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2000, p. 67.
193 Michael Sutton, *op. cit.,* p. 145.
194 John McManners, *op. cit.*, p. 103.
195 Roger Aubert, David A. Boileau, *op. cit.*, p. 163.
196 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p. 395.
197 Peter J. Bernardi, *op. cit.*, pp. 12-16.

Conform lui Maurras, promotorul unei *democraţii religioase*[198] pentru început, iar mai apoi al *naţionalismului integral*[199], puterea nu poate aparţine poporului, ci este moştenită de corpul politic din care face parte şi regele conform dreptului natural. Istoria revoluţionară a Franţei arată că monarhia independentă este indispensabilă: parlamentarismul sub orice formă va fi mereu un sistem în care criticismul va fi mai puternic decât executarea, ceea ce înseamnă că doar un rege poate asigura continuitatea politicilor, apărarea interesului naţional şi poate trece peste crizele politice. Prin urmare, nimeni nu poate avea un interes mai important decât cel al statului: „Statul va avea mână liberă. Arbitrarismul acestuia legal şi responsabil va garanta unitatea, continuitatea şi permanenţa politicilor sale, cu ajutorul oamenilor competenţi din consiliile tehnocratice şi ai corpurilor locale”[200]. Dat fiind faptul că republicanismul s-a manifestat ca fiind centralist şi a desfiinţat corporaţiile profesionale, doar monarhia poate restaura toate aceste grupări pentru că regele este sigur de poziţia sa şi nu se teme de crize parlamentare.

Maurras se revendică pe sine din tomism şi operează cu distincţia între adevărurile Revelaţiei şi adevărurile Raţiunii sau între binele suprem al omului definit de teologi şi binele suprem al omului definit de filosofi. În acest sens, Maurras susţine că ideile ce ţin de supranatural trebuie incluse în câmpul politic, un loc căruia nu îi sunt suficiente adevărurile generate exclusiv de raţiunea umană. Aşa cum harul divin nu desfiinţează natura umană, ci o îmbunătăţeşte, la fel adevărurile supranaturale nu desfiinţează sfera politică, ci o îmbunătăţesc. Maurras consideră că pozitivismul şi catolicismul se întâlnesc în concepţia despre dreptul natural, cu diferenţa că pozitiviştii spun că familia este mai importantă decât individul pentru că aşa ne arată dreptul natural, iar catolicii spun că familia este mai importantă decât individul pentru că aşa ne arată Hristos, cel care a creat natura (deci, şi dreptul natural)[201].

Deşi convins că ideile sale sunt compatibile cu catolicismul[202], Ch. Maurras a avut o influenţă negativă asupra disciplinei bisericeşti catolice, dat fiind faptul că foarte mulţi dintre tinerii catolici s-au îndepărtat de ierarhia bisericească citind cărţile sale. În timpul scandalului public din jurul *Afacerii Dreyfus* care a împărţit opinia publică franceză[203], naţionalismul *Acţiunii Franceze* se plasează în zona antisemitismului. Asemeni lui Marc Sangnier şi Ch. Maurras a fost condamnat de către Sfântul Părinte, nu în anii de dinaintea primului război mondial, cum aşa era de aşteptat, ci în 1926 de către Papa Pius al XI-lea.

Deşi diferiţi în gândirea socială şi politică, atât Marc Sangnier cât şi Charles Maurras au avut un impact considerabil la debutul secolului XX. Cu toate acestea, obsesia pentru contrarevoluţie, ordine socială şi naţionalismul exacerbat îl

198 Charles Maurras, *La Démocratie Religieuse. Le dilemme de Marc Sangnier. La politique religieuse. L'Action Française et la religion catholique*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, MCMXXI, pp. 17-29.

199 Oliver Nay, *op. cit.,* pp. 425-428.

200 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p. 389.

201 Michael Sutton, *op. cit.,* p. 83.

202 *Ibidem*., p. 7.

203 Théodore Reinach, *Afacerea Dreyfus. O expunere documentară*, Editura Societăţii Anonime „Adeverul”, Bucureşti, 1929, passim.

delimitează de Marc Sangnier. Acesta apreciază mai degrabă pozitiv separaţia Bisericii Catolice de stat, în vreme ce Maurras rămâne un autoritarist prin excelenţă:

> „Convingerea lui Maurras că ideile sale politice pozitiviste sunt compatibile cu catolicismul implică anumite presupuneri despre relaţia dintre politică şi religie, în particular despre specificitatea şi autonomia politicului ca o sferă a activităţii umane şi despre relaţia dintre Stat şi Biserică"[204].

Prin urmare, disoluţia creştinismul social francez ca mişcare socio-politică patronată de Albert de Mun şi Tour du Pin se face la începutul secolului al XX-lea pe cel puţin două axe diferite, atât *Sillon*-ul cât şi *Action Française* sau *Liga Tinerilor* putând fi considerate devieri de la şcoala centrală a creştinismului social din care se revendică episcopul Bartolomeu Stănescu. În acest sens, creştin-democraţia care ajunge la maturitatea politică după cel de-al doilea război mondial poate fi definită drept acţiunea politică organizată a catolicilor şi a simpatizaţilor lor într-un cadru democratic[205] susţinut de organizaţia lui Marc Sangnier. Pentru episcopul oltean, însă, creştinismul social din care se revendică se opreşte odată cu întoarcerea sa de la Paris în 1912, astfel încât acesta nu va mai fi interesat de mişcările derivate din ceea ce pentru el însemna formula ideală de apropiere dintre modernitate şi creştinism, anume creştinismul social al lui Albert de Mun, Tour du Pin şi L. Harmel.

3.4. Doctrina social-creştină

De-a lungul secolului al XIX-lea clivajele sociale, bisericeşti şi politice au împărţit Franţa în două mari zone. Există o Franţă a cuceririlor revoluţiilor de la 1789 şi 1848 şi o Franţă a Bisericii care tânjeşte după poziţia dominantă a catolicismului din timpul Vechiului Regim. Clivajul ia forma (anti)clericalismului şi a identificării Bisericii Catolice cu despotismul politic, astfel încât nicio emancipare politică nu este posibilă fără lupta împotriva Bisericii[206]. În acelaşi sens, spiritul rezoluţiei cuprins în *Declaraţia Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului* se opunea spiritului contrarevoluţiei din *Syllabus*-ul papal de la 1864[207]. Mai apoi, Franţa urbană dominată de capitalismul industrial şi de marile concentrări de muncitori pentru care religia nu mai avea nicio relevanţă se opune unei Franţe încă religioase şi care dorea să se întoarcă la universul rural şi patriarhal al Vechiului Regim sau cel puţin să umanizeze şi încreştineze capitalismul industrial.

În acest context, dominat la nivelul discursului, dar şi al politicilor fie de individ, fie de stat, conştiinţa creştinilor se îndreaptă către ceea ce este între individ şi stat, dar şi către căutarea adevăratei esenţe a creştinismului care nu este ipostaziabil în Bisericile de stat, ci chiar şi în secularism, al cărei autor este:

---

[204] Marc Sangnier, *La dilemme*, 1906, apud Michael Sutton, *Nationalism, Positivism and Catholicism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 7.

[205] R. E. M. Irving, *op. cit.*, p. 7.

[206] Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p. 487.

[207] John McManners, *op. cit.*, p. 19.

„Conştiinţa creştină a fost forţa care a început să facă Europa seculară”[208]. Prin urmare, revoluţia franceză a trezit conştiinţa creştinilor, mai degrabă non-clerici, în a căuta şi expune relevanţa socială a Evangheliei lui Hristos:

> „Atenţia începutului de secol XIX spre societate, istorie şi cultură – ca Coleridge, Mişcarea Oxford şi Şcoala Catolică de la Tübingen, Chateaubriand, Lamennais and Ballanche în Franţa şi socialiştii francezi şi englezi (Pierre, Buchez, Ludlow, Ruskin, Thomas Hancock) – a produs o reală redescoperire a creştinismului [...] până la ideea de Biserică ca o nouă societate”[209].

Prin urmare, legătura dintre Biserică şi ordinea socială apare concomitent în multe locuri din Europa şi-şi propune ca pe baza viziunii sale asupra naturii umane să dea un răspuns nu doar teoretic, ci şi practic, chestiunii sociale înţeleasă ca înstrăinarea muncitorilor nu doar de credinţă, dar şi de însăşi demnitatea umană din cauza condiţiilor precare în care munceau. Liberalismul francez considera burghezia ca forţă reală a naţiunii, singura care punând în practică îndemnul lui François Guizot, *Îmbogăţiţi-vă*!, va asigura bunăstarea naţiunii prin bunăstarea individuală şi prin acestea lărgirea drepturilor politice[210]. Votul nu era considerat un drept, ci o funcţie care trebuie asumată doar de cetăţenii pe care guvernul îi consideră capabili:

> „Această viziune îngustă asupra votului, refuzul de a considera libertatea ca fiind participare activă şi responsabilitate pentru politica ţării, nu este doar un accident lipsit de importanţă; este moştenit din filosofia liberală anterioară”[211].

Pe terenul economic, cel care domina de altfel izvorul problemelor muncitorilor, joncţiunea dintre liberalism şi democraţie nu s-a propus, cel puţin în Franţa, decât după debutul secolului al XX-lea şi a echivalat cu renunţarea la *laissez-faire*-ul dogmatic al începutului de secol XIX şi orientarea către politici intervenţioniste precum şi asigurarea unor beneficii sociale pentru muncitori[212]. Liberalismul de la cumpăna secolelor XIX şi XX a asumat un rol redus al statului în economie, acesta fiind doar un supraveghetor al jocului economic, şi o guvernare care să asigure acele bunuri necesare împlinirii idealurilor liberale: introducerea unui salariu minim, reglementări în domeniul muncii, reforme în sănătate, subsidii pentru artă şi chiar redistribuirea bunăstării prin impozitare progresivă[213]. Până atunci însă, creştinismul social are un puternic caracter anti-liberal în special pe considerente economice.

Reflecţia creştin-socială observă că individul este lăsat gol şi fără nicio armură în faţa forţelor pieţei libere descrisă ca un loc al concurenţei care face foarte multe victime. Vehemenţa cu care creştinismul social a criticat liberalismul i-a adus

---

208 Owen Chadwick, *op. cit.*, p. 23.

209 John Milbank, „The gift of rulling...”, p. 350.

210 François Guizot, *Histoire parlamentaire de France*, Paris, 1863, III, pp. 104-105.

211 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p. 33.

212 „After the Dreyfus Affair, state intervention on behalf of the workers displaced *laissez faire* as the philosophy of French liberalism” (J. Salwyn Schapiro, *Liberalism. Its Meaning and History*, D. van Nostrand Company, Inc., Princeton/ Toronto/ Melbourne/ London, 1958, p. 58).

213 David Fergusson, *Church, State and Civil Society*, Cambridge University Press, 2004, p. 50.

numele impropriu de socialism creştin. Dar, se deosebeşte fundamental de socialism pentru că nu propune desfiinţarea instituţiilor liberale (proprietatea privată, moştenirea, salariul), ci transformarea lor în conformitate cu spiritul creştin. Soluţia creştin-socială este întoarcerea la corporaţiile profesionale (vechile bresle medievale) formate deopotrivă din ţărani, patroni şi muncitori, o implicare a statului în chestiuni precum repaosul duminical, salariul just sau reglementarea regimului muncii. Prin urmare, unor teme prin excelenţă liberale cum ar fi salariul minim, creştinismul social le opune teme proprii, cum ar fi salariul just[214].

Dincolo de economia politică liberală, creştinii sociali preiau teme şi instrumente specifice liberalilor şi aplicabile mai degrabă în filosofia şi teoria politică. Astfel, una dintre temele majore comune este aceea a dreptului natural considerat unul dintre criteriile cele mai importante de măsurare a drepturilor şi libertăţilor cetăţeneşti, cu menţiunea că, deşi este invocat explicit şi în cazul creştinilor sociali, aceştia consideră dreptul natural ca fiind quasisinonim cu mesajul evanghelic al creştinismului.

O altă temă comună atât liberalilor, cât şi conservatorilor în general şi creştinilor sociali contrarevoluţionari în particular o reprezintă dorinţa de a menţine ordinea şi ierarhiile sociale, de a evita mişcările revoluţionare şi revoltele şi credinţa puternică în autoritatea instituţiilor. Însă, în vreme ce liberalismul oscila între un centralism moştenit din revoluţia franceză de la 1789 şi între tentaţia de a importa instituţii engleze, creştinii sociali îşi iau ca reper trecutul premodern. Mai apoi, dacă în liberalism legea şi ordinea sunt preţioase, fiind cele care construiesc societatea, iar în lipsa legii nu există posibilitatea de a ipostazia libertatea, prin urmare ordinea şi instituţiile sunt cele care menţin societatea şi-i asigură progresul, pentru creştinii sociali reperul este mai degrabă tradiţia care corespunde normelor de drept natural şi în acelaşi timp creştin. Situându-se împotriva privilegiilor şi aristocraţiei ereditare, dar mai ales împotriva arbitrarismului, liberalii au respins opţiunea monarhică şi s-au menţinut pe liniile republicanismului. Prin urmare, dat fiind faptul că mare parte din privilegiile Vechiului Regim fuseseră deţinute de către Biserică, în special prin ierarhia sa superioară, liberalii au fost anti-clericali şi republicani de-a lungul întregului secol al XIX-lea, aşa cum clericalii au rămas alipiţi de ideea monarhică chiar şi după recomandarea pontificală a lui Leon al XIII-lea de a accepta republica.

Liberalismului politic i se reproşează din zona creştin-socială că a aşezat individul deasupra comunităţii şi că a acceptat guvernarea prin voinţa populară, dar în acelaşi timp i se admiră lupta pentru egalitatea şi libertatea cetăţenească, recunoaşterea importanţei proprietăţii private şi a libertăţii individuale de a se implica în activităţi economice fără interferenţa statului. Marea disensiune, însă, dintre creştinismul social şi liberalism este poziţia neutră a celui din urmă faţă de tradiţie. Astfel, statul liberal tolerează diferenţele religioase şi stilurile de viaţă care

[214] John Augustine Ryan, *A Living Wage. Its ethical and economic aspects*, Mcmillan, 1906, passim; Léon Polier, *L'idée du juste salaire: essai d'histoire dogmatique et critique*, V. Girard & E. Brière, 1903, passim.

nu atacă libertatea celorlalţi cetăţeni având, deci, o poziţie neutră faţă de tradiţie[215] şi implicit faţă de Biserică. Cu excepţia lui Lammenais, care nu poate fi considerat un actor al mişcării, creştinii sociali s-au poziţionat în contra liberalismului ca filosofie politică antireligioasă a celor care au respins conservatorismul contrarevoluţionar.

Dacă în anii 1820-1830 liberalismul francez nu a fost decât o continuare a tradiţiei revoluţionare care excludea Biserica, mai târziu neutralitatea acestora a rămas într-un registru secular şi pe alocuri anticlerical descriind un regim politic care nu exercită nicio presiune pentru o anumită religie/confesiune, un stat detaşat de practica şi învăţătura religioasă. În încercarea sa de a elibera (ţăranii de pe moşiile nobililor, conştiinţele personale de sub puterea Bisericii, piaţa liberă de implicarea statului, etc.) liberalismul a devenit, în lectura creştinilor sociali, secular prin excelenţă: „liberalismul politic poate fi văzut în logica unui regulator al relaţiilor individuale cu statul, tăind complexe relaţii de tip feudal – corporaţiile, breslele, comunele şi celelalte – şi favorizând o legătură mai directă şi absolută cu statul”[216]. Astfel, dincolo de dimensiunea anticlericală, creştinii sociali nu se întâlnesc cu liberalii nici pe terenul comun al importanţei sociale a religiei, nici pe cel al monarhiei cu atât mai puţin în necesitatea revigorării corpurilor sociale intermediare.

Cu toate acestea, creştinismul social acordă asemeni liberalismului, o mare importanţă persoanei umane şi recunoaşte drepturile sociale, civile şi politice derivate de aici. Însă, respingând „conceptele liberale de supravieţuirea celui mai adaptat şi darwinismul social”[217], individualismul creştin social ia forma unui personalism incipient, enunţat abia în anii 1930 de ziarul catolic *L'Espirit* al lui E. Mounier. Personalismul lui Mounier nu poate fi considerat creştin social, dar serveşte creştinilor democraţi pentru a elabora politici având ca reper omul, nu ca individ, ci ca persoană umană. În acelaşi timp, fără a fi şi politic, personalismul lui Mounier consolidează o temă politică specifică creştinilor sociali mai ales prin delimitarea acestora de liberalism: individul ca persoană umană se manifestă în deplinătatea sa doar în afara statului şi doar în structurile naturale ale societăţii, familia, locul de muncă, parohia, etc.

Deşi creştinismului social, chiar şi celui de orientare contrarevoluţionară îi sunt dacă nu tentante, cel puţin sensibile unele dintre ofertele socialiştilor, cum ar fi sindicalismul, introducerea asigurărilor sociale şi de muncă, reducerea zilei de lucru la opt ore, etc., creştinismul social francez ca mişcarea socio-politică a identificat în socialism principalul său duşman. În primul rând, întreaga stângă post-revoluţionară a adoptat un sens păgân al materialismului naturalist, ceea ce nicio stângă creştină nu putea accepta[218]. Prin urmare, prima diferenţă esenţială constă în viziunea asupra naturii umane. Dacă pentru Karl Marx religia şi Bisericile sunt forţe aparţinând feudalismului muribund lipsite de orice aport social pozitiv în societatea

---

[215] David Fergusson, *op. cit.*, p. 49.

[216] Saul Newman, *Power and Politics in Postructuralist Thought. New theories of the political*, Routledge Taylor & Francis Group, New York and London, 2005, p. 17.

[217] Ronald Eckford Mill Irving, *op. cit.*, p. 30.

[218] Christopher Dawson, *Religion and The Modern State*, London, Sheed & Ward, London, 1935, p. 59.

proletară, creştinii sociali îşi doresc Biserica în centrul societăţii. Pentru marxism, precum şi curentele derivate sau adiacente acestuia, nu există nimic transcendental în viaţa umană, prin urmare nici religia. Astfel, totul este un produs al istoriei şi toată istoria este istoria proceselor economice[219]. Materialismul oferea aceeaşi grilă de lectură asupra creştinismului, care nu a avut darul de a crea consens social, ci dimpotrivă:

> „Din punct de vedere istoric, creştinismul a produs o enormă prăpastie între mica categorie a celor aleşi şi liberi să gândească şi masele de jos. Este acelaşi fenomen în sfera spirituală ca cel pe care industrialismul l-a produs în sfera materială şi această ruptură în viaţa naţională este mama tuturor răutăţilor din zilele noastre"[220].

Prin urmare, conflictul dintre marxism, materialism şi socialism pe de o parte şi creştinismul social şi conservatorism pe de altă parte nu este doar unul economic şi politic, ci şi unul filosofico-teologic. Singura imoralitate socială este cea a trădării cauzei clasei muncitoare, ceea ce aşează marxismul în completă disonanţă cu creştinismul social, dar şi cu statismul liberal conform căruia schimbările sociale trebuiau făcute gradual, fără instrumente revoluţionare.

Deşi se poziţionează în contra doctrinelor politice socialiste, creştinii sociali au fost foarte atenţi la agenda politică a stângii identificând acolo teme de interes comun. Totodată problemele sociale au însemnat pentru Biserica Catolică din Franţa atât o oportunitate de a-şi împlini idealul, cât şi posibilitatea extinderii influenţei. Dar liderilor ei ierarhici, le lipsea viziunea pe termen lung şi mai ales puterea de a ţine piept anticlericaliştilor care erau capabili să arate că Biserica era o instituţie care dorea să fie încremenită în tradiţie, fără o viziune asupra societăţii contemporane, care urăşte ştiinţa, etc. Prin urmare, orientarea către agenda socială şi politică a socialiştilor s-a făcut pe această dublă motivaţie, dar cu scopul de a nu modifica ordinea socială existentă, ci de a o schimba din interiorul ei:

> „Cererile noastre sunt menite să garanteze oamenilor siguranţa drepturilor esenţiale care nu sunt recunoscute în regimurile individualiste: reprezentarea intereselor şi nevoilor în legislaţie, grija faţă de casă şi familie, posibilitatea pentru fiecare bărbat de trăi şi susţine familia din salariul său, fiind în acelaşi timp asigurat împotriva accidentelor, bolii, şomajului şi vârstei înaintate; asigurări împotriva concedierilor; oportunitatea pentru salariat de a împărţi profitul şi chiar de a avea o participaţie la capitalul companiei unde contribuie cu munca sa"[221].

În ciuda impactului public considerabil, creştinii sociali au rămas mai degrabă izolaţi politic în Franţa sfârşitului de secol XIX, ceea ce a însemnat că n-au fost asimilaţi de nicio familie politică, iar prezenţa lor în Parlament a fost atât de periferică încât nu au putut transforma în politici viziunea lor. Vârful ipostazierii sociale a creştinismul social francez l-a reprezentat proiectul de *democraţie industrială catolică* a lui L. Harmel, dar nici acesta nu a fost un model gustat de alţi

---

219 *Ibidem*., p. 91.

220 Frederick Albert Lange, *op. cit.*, pp. 275-276.

221 Albert de Mun, *Program of Social Catholicism* (1892) apud Parker T. Moon, *op. cit.,* p. 173.

industriaşi, astfel încât reflecţia creştinilor sociali e de găsit mai degrabă în documente cu caracter teoretic, decât în practică.

Situându-se la distanţe considerabile atât faţă de liberalismul economic, cât şi de sindicalism şi socialism, aşadar între o doctrină individualistă şi una care topea persoana umană într-o mare masă de anonimi, creştinii sociali şi-au descris viziunea socială şi politică pe baza asociativităţii, cooperării şi implicit a corporaţiilor profesionale:

> „Intelectualii catolicismului social dezvoltau teoria conform căreia sindicatul îi este omului la fel de natural ca şi familia sau Statul, de unde au dedus obligaţiile morale ale catolicilor de a forma şi susţine sindicate, precum şi dreptul acestora de a vorbi pentru toţi muncitorii, chiar şi pentru cei care refuzau să se înscrie”[222].

Astfel, asocierea dintre angajat şi angajator este primul articol din programul lor. Industria trebuie să ia forma:

> „unei corporaţii catolice, care nu e nici un sindicat, nici un tribunal de arbitraj, ci un centru de activitate creştină unde interesul profesiei este superior interesului privat şi unde antagonismul dintre capitalism şi muncitori lasă loc patronajului exercitat în spirit creştin şi liber acceptat”[223].

Programul lui Albert de Mun împărtăşit în mare parte de întreaga mişcare a creştinismului social însemna crearea unui sistem de corporaţii profesionale pe modelul breslelor meşteşugăreşti medievale, aşadar o comunitate bazată pe interesul comun al profesiei şi care avea ca virtuţi interne voluntariatul şi proprietate corporată. Aceste corporaţii au, în viziunea lui Albert de Mun, datoria de a înfiinţa fonduri comune, asigurări împotriva bolii şi a pierderii locului de muncă, dar şi scopul de a restabili o ordine socială în care elitele economice şi politice joacă rolul de părinţi pentru ceilalţi. Cuvântul de ordine folosit atât de Albert de Mun, Tour du Pin, dar şi în manualul lui L. Harmel[224] este paternitatea (*paternité*), în sensul de grijă părintească pentru muncitori. Astfel, dincolo de viziunea socială, scopul corporaţiilor profesionale era şi unul moral sau chiar religios, concilierea dintre capitalism şi creştinism prin anularea „antagonismului dintre muncă şi capital”[225] făcându-se sub forma transformării filantropiei din excepţie cu caracter izolat şi individual, în virtute şi regulă socială.

Creştinismul social a articulat o concepţie organicistă asupra societăţii considerând că oamenii pot obţine împlinirea spirituală şi socială doar ca membrii ai unor comunităţi mai mari ce depăşesc, dar şi înglobează familia[226]. Viziunea creştin-socială a fost în contemporaneitatea ei extrem de particulară, nefiind asimilată decât

---

222 John McManners, *op. cit.,* p. 170.

223 Albert de Mun, speech at Chartres, september 8, 1878; cf. L'Association catholique, vol. VI, pp. 587-593, apud Parker Thomas Moon, *op. cit.*, p. 99.

224 Léon Harmel, *Manuel d'une corporation cherétienne*, Alfred Mame, Paris, 1877, passim.

225 Parker Thomas Moon, *op. cit.*, p. 104.

226 J. McMillan, 'France', în Tom Buchanan, Martin Conway (edited by), *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 34-68.

în mod parţial şi doar de liberali şi socialişti şi abia după primul război mondial[227]. Dat fiind viziunea corporatistă ce trebuie pusă sub semnul principiului subsidiarităţii[228] conform căruia oamenii trebuie să se intereseze mai întâi de problemele imediate: de satele lor, de localităţile lor, de fabricile lor, etc., iar aceste departamente ale vieţii comune trebuie să aibă propria lor guvernare şi să fie relativ libere, statul imaginat în cadrul creştinismului social ia forma unei asociaţii de asociaţii. În acelaşi timp, Biserica Catolică nu a acceptat de-a lungul secolului al XIX-lea parlamentarismul democratic de origine liberală care, din cauza competiţiei haotice dintre partide, era perceput ca rupând organismul moral al societăţii:

> „Biserica priveşte materialismul organizat al statelor socialiste ca un inamic mai de temut decât materialismul neorganizat al societăţii capitaliste, din moment de primul este mai exclusiv şi mai intolerant faţă de independenţa spirituală [...] Catolicismul condamnă principiul individualismului competitiv la fel de mult ca şi principiul socialist al luptei de clasă. Societatea nu este doar o colecţie de indivizi iresponsabili, şi nici o maşină care produce bunăstarea; este un organism spiritual în care fiecare individ şi fiecare clasă şi profesie are funcţia sa”[229].

Dincolo de corporatismul social şi economic propus de creştinii sociali catolici francezi, care se află la intersecţia dintre sindicat şi cooperativă, corporatismul politic este mult mai clar definit prin dorinţa de refacere a societăţii organice. Prin urmare corporatismul este opera celor care au pierdut din statutul social la revoluţia franceză, catolicii şi aristocraţii[230], şi care imaginează la sfârşitul secolului al XIX-lea relaţia dintre patron şi salariat în termenii relaţiei dintre agricultor şi aristocrat. În gândirea creştinilor sociali societatea trebuia ierarhizată, iar drepturile şi datoriile oamenilor stabilite în funcţie de poziţia socială[231]. Astfel, liberalismul se făcea vinovat pentru că propunea egalitatea dizolvând organicismul societăţii într-o mare masă atomistă sau pentru că o înţelegea ca o colecţie de unităţi identice care sunt lăsate la mila forţelor economice.: „În locul unei ordini socio-economice liberale şi individualiste urma să fie una colectivistă şi bazată pe ierarhizare în funcţie de status-ul social. În această ordine statul are rolul central”[232]. În acelaşi timp, corporatismul apare într-un registru deopotrivă catolic şi naţional[233], două teme care sunt antinomice cu socialismul: catolicii corporatiştii naţionalişti au accentuat ideea binelui naţional, sacrificiul pentru patrie, dar şi centralitatea statului ca sursă a ordinii în economie [234].

În acest sens, cea mai fidelă viziune corporatistă aparţine lui Tour du Pin care, deşi nu dorea ca statul să organizeze corporaţiile numite de el „corp d'état”[235], dorea

---

227 Parker Thomas Moon, *op. cit.*, p. 391.
228 Daniel Barbu, *Şapte teme de politică...,* pp. 109-111.
229 Christopher Dawson, *op. cit.*, pp. 133-134.
230 Peter J. Williamson, *op. cit.* p. 19.
231 Charles Gide, *op. cit.,* pp. 50-54.
232 Peter J. Williamson, *op. cit.,* p. 20.
233 Christopher Dawson, *op. cit.*, p. 133.
234 Peter J. Williamson, *op. cit.,* p. 25.
235 René De la Tour du Pin, *op. cit.*, p. 409.

ca fiecare reprezentant de corporaţie să aibă pentru început un loc în parlament[236]. Corporaţiile se aflau într-un regim de semi-autonomie faţă de stat, limitând în acelaşi timp atotputernicia acestuia prin evitarea centralismului[237] şi înfăptuind consensul economic şi social. Pentru Tour du Pin nu există nici libertatea de acţiune, nici libertatea de conştiinţă, ci doar libertatea pe care ţi-o oferă corpurile intermediare cărora le aparţin oamenii în mod ontologic înainte de a aparţine societăţii[238].

Statul ideal al creştinilor sociali de orientare conservatoare este astfel un organism funcţional sau o ierarhie de corporaţii organizate, care adună oamenii împreună, nu în funcţie de poziţia pe care o ocupă pe piaţa muncii, ci în funcţie de funcţia pe care o exercită în societate. În acelaşi timp, aceştia nu sunt ostili tipului de stat autoritar, dat fiind că suveranul, adică monarhul, nu este doar reprezentantul corpului politic, el are şi autoritate şi directă responsabilitate faţă de Dumnezeu[239].

Prin urmare, regimul politic ideal asumat de creştini sociali este monarhia. Dincolo de faptul că republicanii erau cu toţii anticlericali, monarhia inspira principiul legitimităţii. Creştinii sociali susţineau că un monarh absolut, trebuie să urmeze şi să fie limitat de opinia publică dar şi să aibă un cabinet susţinut de o majoritate parlamentară, spre deosebire de liberali care doreau ca regele să aibă dreptul de a-şi alege miniştri[240]. Însă, autoritarismul de tip corporatist, deschis pe alocuri către democraţie, susţinut de creştinii sociali nu putea fi pus în formulă politică decât într-o monarhie:

> „autoritarismul religios moştenit de catolicii de dreapta a marcat autoritarismul politic. Accentul catolicilor de dreapta este pus pe datoria tradiţională a creştinilor de a se supune guvernelor legitime din sfera civilă”[241].

Albert de Mun a încercat să explice nevoia de a restaura monarhia ca un mod de reconciliere a autorităţii paternale cu libertatea veridică, însă monarhia pentru creştinii sociali devine un regim autoritar, în contra libertăţii pe care doreau să o redea omului încătuşat de socialism şi sindicalism. Mai mult decât atât, alternativa republicană implica negarea oricărei forme de drept divin în teoria politică bazată pe suveranitatea populară şi pe libertatea individuală[242]. O altă explicaţie a respingerii republicii era faptul că aceasta nu era văzuta ca o formă de guvernare care merita cel puţin înţeleasă, dacă nu chiar acceptată, ci ca o doctrină seculară având drept cuvinte de ordine confiscarea proprietăţii private, persecutarea credinţei şi anticlericalismul[243].

---

236 *Ibidem*., pp. 23-24.
237 *Ibidem*., p. 183.
238 Chantal Millon-Delsol, *op. cit.,* pp. 217-219.
239 Christopher Dawson, *op. cit.,* p. 135.
240 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, pp. 27-28.
241 Eric Cahm, *Politics and Society in Contemporary France (1789-1971). A Documentary History*, George G. Harrap & Co. Ltd., London/ Toronto/ Wellington, Sydney, 1972, p. 605.
242 John McManners, *op. cit.*, p. 153.
243 J. Salwyn Schapiro, *Anticlericalism. Conflict between Church and State in France, Italy and Spain*, D. van Nostrand Company, Inc., Princeton, Toronto, London, 1967, p. 58.

Deşi este pus în formulă corporatistă, una dintre viziunile asumate de marea majoritate a creştinilor sociali este principiul subsidiarităţii conform căruia statul nu trebuie să monopolizeze toate activităţile, ci dimpotrivă trebuie să lase libertatea de acţiune grupurilor intermediare şi să asume calea de mijloc între a absoarbe întreaga economie şi între a fi absorbit de economie[244].

Prin urmare, deşi mişcarea creştin-socială debutează la 1872 într-un registru mai degrabă socialist considerând grija faţă de muncitori, încurajarea formării sindicatelor, etc. la sfârşitul secolului al XIX-lea discursul celor trei promotori este orientat către un conservatorism creştin fundamentat pe renaşterea vechilor corporaţii pre-revoluţionare prin principiile moralei creştine[245]. Astfel, pentru întreaga mişcare social-creştină socialismul rămâne duşmanul politic al catolicilor din cauza faptului că este ateu şi neagă proprietatea privată[246]. În plan economic, creştinismul social a încercat să organizeze o economie de inspiraţie creştin-socială care să fie în acord cu Evanghelia şi cu Sfânta Tradiţie şi având temă centrală şi finalitate ultimă caritatea şi justiţia socială[247].

Mişcarea poate fi rezumată prin geniul organizatoric şi oratoric al lui Albert de Mun, logica lui Tour du Pin şi realismul lui L. Harmel cărora li s-a adăugat politica papei Leon al XIII-lea. Aceştia au căutat să-şi facă un loc între cele două Franţe care se opuneau una celeilalte într-un dualism ce părea fără sfârşit: o Franţă fidelă Bisericii identificată cu despotismul politic împotriva unei Franţe a Revoluţiei identificată cu radicalizarea libertăţilor până la anarhism, situaţie în care o formulă socio-politică care să cuprindă atât ideile creştine cât şi democraţia părea greu de realizat[248].

Corporatist, obsedat de ierarhiile sociale, nostalgic pentru breslele medievale, paternalist, tradiţionalist, mai degrabă non-democratic, creştinismul social se opune liberalismului pe care-l consideră prea individualist în domeniul economic şi social, dar se opune şi mai categoric „democraţiei socialiste şi mai ales celei marxiste căreia îi denunţă mesianismul pur terestru şi accentul pus pe primatul exclusiv al clasei muncitoare în construirea societăţii”[249]. Cu toate acestea, influenţa politică a creştinismului social peste tot în Europa Occidentală este scăzută până la papa Pius al XI-lea[250] şi inexistentă în ţările majoritar ortodoxe.

În linii generale, creştinismul social francez de orientare contrarevoluţionară este izvorul şi corpul de idei pe care Bartolomeu Stănescu încearcă să le transplanteze în spaţiul românesc şi să le adapteze, nu unei teologii confesionale ortodoxe, ci mai degrabă unui câmp social şi politic din care lipseau experienţa libertăţilor, normele de drept şi care se afla într-o accentuată stare de secularizare prin dependenţa Bisericii Ortodoxe Române de statul modern în curs de construcţie

244 Roger Aubert, David A. Boileau, *op. cit.*, p. 173.
245 Eric Cahm, *op. cit.*, p. 606.
246 A. R. Vidler, *op. cit.*, p. 77.
247 John McManners, *op. cit.*, p. 93.
248 Roger Henry Soltau, *op. cit.*, p. 487.
249 Pierre Letamendia, *op. cit.*, p. 20.
250 Roger Aubert, David A. Boileau, *op. cit.,* p. 129.

4. Viaţa şi activitatea episcopului Bartolomeu Stănescu

4.1. Formarea intelectuală şi intrarea în cler (1888-1912)

Episcopul Bartolomeu Stănescu se naşte la 25 august 1875 în cătunul Ciuperceni, comuna Flămânda din judeţul Teleorman[251]. Tatăl său, Stan Stănescu moare în 1879 lăsând cele trei fete, Ana, Alexandra şi Floarea în grija exclusivă a soţiei sale, Floarea. Urmează cursurile Seminarului Teologic Central din Bucureşti între anii 1888-1896, iar mai apoi cursurile Facultăţii de Teologie din cadrul Universităţii din Bucureşti între anii 1898-1902, fiind în fiecare an student intern şi bursier al Internatului Facultăţii de Teologie[252] şi are ca profesori, printre alţii, pe Ioan Cornoiu, N. Nitzulescu şi Titu Maiorescu.

După absolvirea studiilor teologice în Bucureşti, acesta depune cerere de a fi tuns în monahism, dar este singurul solicitant care nu indică drept preferinţă o mânăstire anume. Cererea sa se aprobă în şedinţa Sfântului Sinod la 1 mai 1905[253]. Autorul *Cronicii interne* din cadrul revistei oficiale *Biserica Ortodoxă Română*, G. (Petre Gârboviceanu), remarcă dorinţa a trei tineri licenţiaţi de a se călugări: Iuliu Scriban, Victor Puiu şi Bartolomeu Stănescu. De asemenea, Petre Gârboviceanu îl recomandă pe Bartolomeu Stănescu, avându-l colaborator ca „secretar al şcoalelor pentru învăţătura Poporului Român"[254].

În perioada studenţiei Bartolomeu Stănescu se remarcă prin susţinerea mai multor conferinţe publice, dintre care cea mai importantă a fost cea din 8 noiembrie 1899 de la Ateneul Român despre Mihai Viteazul[255]. Prelegerea a fost susţinută la invitaţia lui Grigorie Tocilescu, profesor la Facultatea de Litere a Universităţii din Bucureşti, cel care îl va avea drept colaborator pentru mai multe proiecte[256]. Face parte, de asemenea, din *Comitetul Studenţesc Naţional al Partidului Liberal* şi este preşedinte ale *Societăţii Studenţilor în teologie*[257]. După terminarea anului al treilea,

---

251 D. Cristescu, *Viaţa şi înfăptuirile Prea Sfinţitului Episcop Vartolomeiu până la împlinirea vârstei de 60 ani*, Tipografia „Episcopul Vartolomeiu", Râmnicu-Vâlcea, 1936, p. 13.

252 *Anuarul Universităţii din Bucureşti pe anul şcolar 1897-1898*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, Bucureşti, 1898, p. 32.

253 „Cronica bisericească", în *Biserica Ortodoxă Română*, anul al XXIX – lea, nr. 3, iunie 1905, p, 324.

254 G. (posibil dr. Petre Gârboviceanu), „Trei tineri teologi în clerul monahal", în *Biserica Ortodoxă Română*, anul al XXIX – lea, nr. 3, iunie 1905, pp. 320-321.

255 D. Cristescu, *op. cit.*, pp. 18-36.

256 Simion Florea Marian, *Insectele în limbă, credinţele şi obiceiurile românilor. Studiu folkloristic*, Institutul de Arte Grafie Carol Göbl, Bucureşti, 1903, p. 201.

257 G., „Cei trei tineri arhierei", în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXXVI, nr. 2, mai 1912, p. 126; C. Nicolae-Stroeşti, *Tragedia neamului românesc. Epopee*, volumul I, Institutul de Arte Grafice şi Editura A. B. C., Bucureşti, 1936, p. 107.

este angajat secretar al Învăţământului Poporului Român sub directoratul lui Petre Gârboviceanu [258], apoi secretar al Internatului Teologic de către Pimen Georgescu viitorul mitropolit al Moldovei şi arhivar în cadrul Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice de unde a primit de altfel şi fonduri pentru tipărirea tezei de licenţă[259].

Contrar spiritului epocii, Bartolomeu Stănescu preferă să aştepte trei ani între terminarea cursurilor universitare şi obţinerea licenţei în anul universitar 1904-1905[260]. Lucrarea alcătuită, *Autenticitatea cărţilor sfinte ale Noului Testament*[261] sub forma unui studiu de istorie biblică depăşea cu mult tentaţiile studenţimii contemporane de a se limita la alcătuirea unei compilaţii de cele mai multe ori extrem de reduse ca spaţiu. Prin urmare, lucrarea de licenţă bazată pe scrierile teologului catolic Fulcran Grégoire Vigouroux[262] este notată cu 10 (*Magna cum laudae*) şi este foarte bine receptată de către profesorii din comisie: „Comisiunea examinatoare a declarat în faţa unui numeros public compus din studenţi şi mulţi asistenţi că dacă ar fi doctorat la facultatea de teologie, comisiunea nu ar sta un singur moment la îndoială spre a-l declara doctor în teologie”[263]. Acelaşi lucru îl reiau şi confirmă patru profesori de-ai lui Bartolomeu Stănescu atunci când îl recomandă pentru obţinerea catedrei de Exegeza Noului Testament în decembrie 1913[264].

După licenţiere este transferat la Casa Şcoalelor de către directorul acesteia, Mihail Popescu, iar spre sfârşitul anului 1905 pleacă la Paris ca diacon la Capela Română, într-un post înfiinţat odată cu numirea sa şi cu scopul de a se întreţine la studii[265]: „eu am stat cu intermitenţe la Paris din anul 1905 până în 1911”[266]. Acesta este hirotonit în ţară în ziua 5 iulie 1905 de episcopul Nifon Ploeşteanu la recomandarea Dr. Ion Cornoiu, profesor la Facultatea de Teologie şi Director al Cancelariei Mitropolitane. Hirotonirea ca diacon a fost făcută pentru ca Bartolomeu Stănescu să aibă un salariu din care să se poată întreţine ca student la Université Paris Sorbonne. Aici obţine două licenţe, în litere şi în drept, iar mai apoi începe studiile de doctorat în sociologie sub îndrumarea profesorului Émile Durkheim.

---

258 „Bartolomeu Stănescu ales arhiereu”, în *Viitorul*, anul V, nr. 1472, 14 martie 1912, p. 3.

259 *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXXVI, nr. 2, mai 1912, p. 126.

260 *Anuarul Universităţii din Bucureşti pe anul şcolar 1904-1905*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, Bucureşti, 1905, p. 55.

261 Bartolomeu Stănescu, *Autenticitatea cărţilor sfinte ale Noului Testament*, Minerva, Bucureşti, 1905, 225 pp.

262 Fulcran Grégoire Vigouroux (1837-1915) a fost un teolog francez catolic, profesor la Institutul Catolic din Paris cunoscut pentru apărarea historicităţii Sfintei Scripturi.

263 „Eri s'au confirmat alţi doi arhierei”, în *Viitorul,* anul V, nr. 1472, 14 martie 1912, p. 3.

264 A.N.I.C., Fondul Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice, Dosar nr. 2638/1913, fila 32.

265 „Eu am fost arhimandrit la Paris; şi în ultimul timp când am studiat ca Arhimandrit pentru luarea titlurilor la sociologie şi drept, n-am avut un franc ca ajutor din ţară şi dela Biserica mea” (P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Interpelare asupra stării Bisericii Ortodoxe, desvoltată în şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923”, în *Idem*., *Produsuri sufleteşti şi realităţi verificate,* Tipografia Cozia, Râmnicul-Vâlcii, 1934*,* p. 342.)

266 „Declaraţie a lui Bartolomeu Stănescu din postura de martor la Tribunalul Ilfov în ziua de 6 mai 1938” cf. D. I. ATANASIU, *Cei trei muşchetari: Episcopul Vartolomeu, Codin Cernăianu şi Nicu Cernăianu*, Institutul de Arte Grafice „Muntenia”, Bucureşti, 1938, p. 41.

Rezultatele sale academice nu sunt trecute cu vederea în România[267]. Demisionează la 15 noiembrie 1909[268] şi revine în ţară unde este numit vicar (ca arhimandrit de scaun) al eparhiei Dunărea de Jos[269], funcţie în care îi urmează lui Visarion Puiu[270]. În ciuda neînţelegerilor pe care le întâmpina la capela română din capitala Franţei[271], se întoarce la Paris pentru a-şi susţine licenţa în drept. La 28 martie 1910

---

[267] „Aflăm cu multă bucurie că tânărul şi distinsul Arhimandrit Vartolomeu Stănescu, în care toată lumea pune cele mai frumoase nădejdi pentru viitorul Bisericii româneşti, a obţinut cu strălucit succes, la Universităţile din Paris, titlul de licenţiat în drept şi Filosofie şi că în curând îşi va susţine tezele de doctorat. Arhimandritul Vartolomeu Stănescu este singurul dintre toţi preoţii şi teologii români care mergând la Paris a obţinut titluri academice. Se vede că nu e dispus omul să-şi peardă vremea degeaba. Suntem siguri că învăţatul Vartolomeu va şti să se prezinte la doctorat cu lucrări care să-i facă aceeaşi cinste pe care i-a făcut-o strălucita sa teză de licenţă în Teologie la Facultatea din Bucureşti, şi pentru care juriul examinator i-a declarat solemn că dacă ar fi doctoratul la Teologia din Bucureşti i l-ar da cu inimă deschisă. Ne bucurăm de isbânzile repurse de clericul român la Paris, mai ales fiindcă ştim câte greutăţi materiale şi amărăciuni sufleteşti a avut să lupte, cu deosebire în ultimul timp. Noi cei de la România Creştină care înţelegem că spiritul dreptăţii lipseşte la noi şi din cauza ignoranţei conducătorilor, atât faţă de drepturile creştinilor cât şi de ale Sfintei Biserici, ne bucurăm îndeosebi de studiile juridice ale învăţatului Arhimandrit care, desigur, va şti şi va putea, în viitor să scutească pe bine credinciosul popor român de atâtea monstruozităţi pe care acum e silit să le sufere în numele dreptăţii veşnice! Ţi-el Doamne sănătos şi tare pe Arhimandritul Vartolomeu Stănescu şi să-i ajute ca să se realizeze speranţele atît de frumoase pe care o biserică şi un neam are dreptul a le pune în persoana prea Cuv. Sale" („Fel de fel", în *România Creştină*, anul II, nr. 4-6, 1-30 noiembrie 1911, p. 12.)

[268] „Cronica externă", în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXXIII, nr. 10, ianuarie 1910, p. 1198.

[269] „Arhimandritul Vartolomeu Stănescu (1875-1954) părăsea postul de diacon de la biserica română din Paris la 15 noiembrie 1909 pentru a trece în altă eparhie de sub ascultarea Mitropoliei Bucureştilor. De fapt, fusese chemat în ţară de episcopul Nifon al Dunării de Jos care-l dorea colaborator în funcţia de vicar. Drept urmare îl şi hirotoneşte ieromonah şi, în acelaşi timp, în înaintează la ragul de arhimandrit […] Vartolomeu Stănescu a funcţionat în calitate de arhimandrit de scaun la Dunărea de Jos numai câteva luni (decembrie 1909 – aprilie 1910). N-a stat multă vreme la Galaţi întrucât era atras de continuarea şi finalizarea studiilor în capitala Franţei. Cu toate acestea, la formarea şi deminităţile sale ulterioare a contribuit şi colaborarea cu episcopul Nifon al Dunării de Jos care, de altfel, l-a crescut şi promovat în treptele preoţiei monahale până la rangul de arhimandrit" (Eugen Drăgoi, *Ierarhi şi preoţi de seamă la Dunărea de Jos. 1864-1989*, Editura Arhiepiscopiei Tomisului şi Dunării de Jos, Galaţi, 1990, pp. 83-84).

[270] Eugen Drăgoi, „Visarion Puiu şi Episcopia Dunării de Jos", studiu introductiv la Arhimandrit Visarion Puiu, *Documente inedite. 1908-1917*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 2005, p. 5.

[271] „Nalt, cu faţa oacheşă şi osoasă, purtând barbă şi părul tuns, se poartă civil, nu îmbracă rasa decât când vine la Bucureşti, lucru ce-i este îngăduit de Mitropolie pentru a-şi putea face în tihnă cursurile. Elev distins în seminar, student eminent la teologie, a avut norocul să fie trimis la Capela română din Paris unde a făcut şi face studii serioase în drept şi literatură. Om inteligent a ştiut să-şi facă relaţiuni cu clerul Parisian. Acum doi ani s-a dus la Lourdes şi mişcat de minunile Maicei Domnului le-a mărturisit într-un stil înflorit şi poetic, mărturisire ce a făcut impresie în Franţa şi a fost publicată în La Croix. Fire poetică, nu poate trăi în bune relaţiuni cu superiorul său, vestitul Popa Ştefano; a fost silit chiar să demisioneze, dar Mitropolia nu i-a permis demisia nu atât pentru că dreptatea era cu Ierodiaconul, cât pentru că Primatul nu vrea să vie la Bucureşti oameni cari să-i eclipseze flăcăii. Mulţi pun mari speranţe în Ierodiaconul Vartolomeiu; de aceia alţii caută să-i reducă meritele reale ce are, învinovăţindu-l de oarecare pornire spre viaţa lumească. Sigur este că a venit vremea să îmbrace definitiv rasa şi să vie la

şi la 5 aprilie 1910, arhimandritul Bartolomeu Stănescu conferenţiază la Galaţi, respectiv la Bucureşti, în cadrul cercului de studii *Solidaritatea* al eparhiei Dunărea de Jos. Doar subiectul celei de-a doua conferinţe este anunţat înainte: „Mizeriile vieţii industriale şi leacurile lor”[272].

În Franţa nu reuşeşte să-şi finalizeze teza de doctorat, „La portée sociale du principe d’autorité”[273], fiind chemat în ţară pentru a deveni arhiereu la 1 aprilie 1912[274] cu titlul Băcăoanul: „Chemat dela Paris, pentru primirea rangului de Arhiereu, nu am putut sa-mi termin teza, crezând că voiu avea timp să o termin în ţară”[275]. Din relatările presei vremii, şansa de a deveni arhiereu era un destul de rară, motiv suficient de important pentru ca arhimandritul Bartolomeu să renunţe la continuarea studiilor la Paris: „ca să pătrundă în Sinod un Bartolomeu Stănescu are nevoie de o ocrotire prea afară din cale de serioasă”[276].

Perioada anilor 1911-1913 reprezintă o fereastră de oportunitate pentru înnoirea membrilor Sfântului Sinod cauzată de reformele lui Spiru Haret asupra Consistoriului Superior Bisericesc. Ministrul liberal al Cultelor şi Instrucţiunii Publice propune o nouă viziune asupra organizării instituţiilor centrale de conducere bisericească, în sensul cooptărilor clericilor şi chiar mirenilor în Sfântului Sinod. Reacţiile majorităţii ierarhilor sunt vehemente, poziţie explicată prin argumente de ordin canonic. Dat fiind situaţia creată, reforma lui Spiru Haret propune, urmând viziunea teologului Petre Gârboviceanu, membru al Partidului Naţional Liberal, înfiinţarea unui organ de conducere bisericească la nivelul întregului Regat al României care să preia atribuţiile sinodale privind administrarea financiară a Bisericii Ortodoxe Române. Adevăratul autor al reformelor bisericeşti din perioada mandatului guvernului liberal al cărui ministru al Cultelor şi Instrucţiunii Publice era Spiru Haret, a fost astfel chiar liberalul Petre Gârboviceanu, cel care îşi asumă public reformele motivând nevoia de democratizare a Bisericii prin cooptarea mai multor voci, deopotrivă clerici de mir şi laici, în Consistoriul Superior Bisericesc recent creat:

> „iată cum se proceda: când era un loc vacant de arhiereu, Sinodul prezenta Guvernului o listă de trei candidaţi şi din ei trebuia să se aleagă unul [...] prin urmare, preoţimea de mir prin

---

muncă. Munca în ţară, după o muncă serioasă la Paris, îl va oţeli şi îi va folosi dându-i prilej ca să se răzbune pe cei ce-l critică, printr-o mare jertfă şi înflăcărată luptă pentru ridicarea unei biserici atât de decăzută, care merită o soartă mai bună şi toate jertfele spe a fi ridicată la demnitatea Sf. Evanghelii” (SFINX, „Ierodiaconul Vartolomeu Stănescu”, *Biserica Română*, anul I, no. 19, 15 octombrie 1909, p. 9.)

272 *Viitorul*, anul XII, nr. 7-8, 1909.

273 P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, *Produsuri sufleteşti…*, p. V.

274 Veniamin Pocitan, *Biserica Ortodoxă Română din Paris*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, C. 257/1940, Bucureşti, 1941, p. 146.

275 Prea Sinţitul Episcop D. D. Vartolomeiu al Râmnicului Noul Severin, *Răspuns de învinuirile date şi Sfântului Sinod şi Onor. Minister de Culte şi Arte de cinci preoţi şi de câţiva domni deputaţi spre judecarea mea*, Tipografia Episcopul Vartolomeiu, Râmnicul-Vâlcii, 1936, p. 9.

276 I. N. Theodorescu, „Lepra Bisericii Româneşti”, în *Seara*. *Ziar politic cotidian*, anul IV, luni 4 noiembrie 1913.

> reprezentanţi legali nu putea să-şi arunce privirea când era vorba de alegerea unui episcop [...] noua lege lărgeşte cercul eligibililor. Se democratizează principiul în spirit vechiu creştinesc"[277].

Este astfel format Consistoriul Superior Bisericesc care adună între membrii săi şi preoţi de mir. Conform lui M. Theodorian-Carada, pentru ca o astfel de reformă să fie acceptată de către sinodali, Spiru Haret a trebuit să-şi asigure susţinerea unei majorităţi în rândul ierarhilor, motiv pentru care îl determină pe mitropolitul Moldovei, Partenie Clinceni, liderul informal al Sinodului, să demisioneze şi-i promite lui Atanasie Mironescu, episcopul Râmnicului Noul Severin, scaunul de mitropolit-primat[278]. M. Theodorian-Carada ne indică şi poziţia regelui Carol I, precum şi pe cea a primului ministru vis-a-vis de alegerea noului mitropolit primat la momentul 24 ianuarie 1909:

> „la Consiliul de Miniştri, Regele a zis că Vlădica Pimen trebue ales la Moldova, iar în locu-i la Galaţi să fie ales pentru 24 de ore Vlădica Nifon, ca a doua zi să devină Primat. Primul ministru a obiectat însă, că Vicarul mitropoliei nu avea prestigiul necesar ca să ajungă imediat Primat. A propus ca primat să fie ales Vlădica Pimen, iar Vlădica Nifon să treacă prin Episcopia Dunării de Jos, spre a fi ales imediat după aceea Mitropolit al Moldovei. Toţi au fost de acord..."[279].

Criza bisericească generată de reforma lui Spiru Haret are menirea de a scoate la iveală, cel puţin în presa vremii, felul în care Biserica Ortodoxă Română era aservită guvernelor. Preoţii prin publicaţia pe care o susţin financiar, *Gazeta preoţilor*, contestă în repetate rânduri ierarhia superioară pe motivul că n-a existat niciun ierarh în întreaga istorie a Bisericii care să nu fie numit politic[280] şi chiar reuşesc prin presiuni publice să-l impună pe Calist Ialomiţeanul, fost preşedinte al *Societăţii Clerului* timp de douăzeci de ani, drept episcop de Argeş. În acelaşi sens, episcopul Huşilor, Conon Arămescu Donici, declară într-un interviu de la începutul anului 1912 că nimeni nu vrea să candideze pentru scaunul de mitropolit-primat din cauza fricii faţă de guvern, în sensul că odată schimbat ministrul Cultelor şi Instrucţiunii Publice preferinţele nou-venitului pot diferi de ale fostului, fapt ce ar putea conduce la presiuni pentru retragerea mitropolitului-primat[281]. În acelaşi spirit Spiru Haret descria şi el eforturile lui C. C. Arion de a negocia cu unul dintre episcopii titulari ocuparea scaunului de mitropolit-primat:

> „Timp de opt luni în şir asistăm cu toţii la spectacolul plin de haz al unui ministru care, pe când striga mereu că a rezolvat criza, alerga din om în om cu cârja de Primat şi nu găsea pe nimeni care să vrea să o primească. A fost persuasiv dl. Arion, a surâs, s-a închinat, a mai încruntat din sprâncene, totul în zadar. Nimeni nu vroia nici să audă de propunerile sale"[282].

---

277 Petre Gârboviceanu, „Legea Sinodală din 1909. Motivarea ei. Modificările ce i se aduc", în *Buletinul Cercului de Studii al Partidului Naţional-Liberal*, anul I, nr. 5-6, decembrie 1911, pp. 338-339.

278 M. Theodorian-Carada, *Efimeridele. Însemnări & amintiri*, Tipografia „Serafica" Săboani, Roman, 1937, pp. 13,17 şi 96.

279 *Ibidem*., p. 17.

280 Dela Gungrea, „Politica şi Biserica", în *Gazeta preoţilor*, anul I, nr. 5, 17 februarie/1 martie 1912, p. 1.

281 „Interviewul Episcopului Conon", în *Seara*, anul II, nr. 706, 4 ianuarie 1912, p. 1.

282 Spiru Haret, *Criza bisericească*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, Bucureşti, 1912, pp. 134-135.

Totodată, însăşi opiniile liberalilor erau fragmentare, haretiştii susţinându-l pe Ghenadie al Râmnicului, brătienii pe Atanasie Mironescu, iar ceilalţi liberali pe Gherasim Saffirin, victima reformei lui Spiru Haret[283]. Prin urmare, deşi nici scaunul de primat nu era ocupat în februarie 1912, adică spre sfârşitul celei de-a doua guvernări Petre P. Carp, sunt organizate alegeri doar pentru scaunele vacante de la Argeş şi Râmnic unde Calist respectiv Teodosie câştigă cu quasi-unanimităţi (Calist – 203 voturi din 211 exprimate, Teodosie – 162 voturi din 173 exprimate)[284], ceea ce ne indică susţinerea puternică din partea guvernului.

Schimbarea guvernului nu aduce şi schimbarea ministrului Cultelor şi Instrucţiunii Publice, conservatorul Constantin C. Arion asumându-şi în ambele mandate menţinerea situaţiei de instabilitate administrativă a Bisericii, moştenire a guvernării liberale anterioare. După ce mitropolitul Pimen Georgescu al Moldovei refuză să devină mitropolit-primat[285], opţiunea guvernului conservator se îndreaptă către Conon Arămescu Donici ales şi înscăunat în februarie 1912. Din acest moment, rămâneau de ocupat cele trei vacanţe ale posturilor de arhierei titulari, o poziţie lipsită de puteri chiriarhale sau răsplată materială, dat fiind faptul că la momentul respectiv salariul unui arhiereu titular era de 300 lei, adică de 10 ori mai mic decât al mitropolitului şi de 5 ori mai mic decât al episcopilor eparhioţi[286], în vreme ce al unui preot licenţiat şi paroh într-o parohie urbană depăşea 300-400 lei, dar care pe lângă prestigiul social şi bisericesc reprezenta poarta de intrare în cercul restrâns al eligibililor pentru posturile de episcopi titulari.

În esenţă, arhiereii titulari nu făceau nimic altceva decât să aştepte vacantarea vreunui scaun chiriarhal unde să candideze, neavând trasate alte prerogative ale funcţiei lor în afara celei de membru al Sfântului Sinod unde ajutau la formarea numărului de doisprezece pentru ca lucrările Sinodului să fie validate. Poziţia acestora era inferioară chiar preoţilor parohi, nu doar sub aspect financiar, ci şi din perspectiva faptului că nu puteau săvârşi servicii divine decât acolo unde erau invitaţi: „n-au niciun rol administrativ, ci stau toţi în Bucureşti şi duc viaţă precară, trăind numai din veniturile slujbelor bisericeşti la care sunt chemaţi, ori din subvenţiuni din fondul milelor”[287]. Dat fiind faptul că, aşa cum prevedea articolul 2 al Legii Sinodale din 1872[288] aflat în vigoare până în 1909, episcopii eparhioţi puteau fi aleşi doar dintre arhiereii titulari, cei din urmă se aflau într-o postură de eternă

283 *Seara*, anul II, nr. 709, 7 ianuarie 1912, p. 1.

284 „Alegerile episcopale”, în *Seara*, anul II, nr. 738, 5 februarie 1912, p. 3.

285 *Seara*, anul II, nr. 744, 11 februarie 1912, p. 2.

286 A se vedea „Legea Consistoriului sau Lege pentru modificarea mai multor articole din Legea pentru alegerea mitropoliţilor şi episcopilor eparhioţi, cum şi a constituirii Sf. Sinod al Sfintei Biserici autocefale ortodoxe române din 19 decembrie 1872 şi pentru înfiinţarea Consistoriului Superior Bisericesc (1909, modificată 1911)”, în Chiru Costescu, *Colecţiune de Legi, Regulamente, Acte, Deciziuni, Circulări, Instrucţiuni, Formulare şi Programe*, Institutul de Arte Grafice C. Sfetea, Bucureşti, 1916, pp. 42 – 52.

287 Ioan Mihălcescu, *Modificarea Legii Sinodale*, 1909, p. 15, apud Paul Brusanowski, *Stat şi Biserică în Vechea Românie între 1821-1925,* Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, p. 111.

288 *Biserica Ortodoxă Română*, anul I, no. 2, 1874, p. 82.

negociere cu partidele politice în vederea obţinerii votului majorităţii deputaţilor şi senatorilor ortodocşi la momentul desfăşurării alegerilor:

> „Nu fac nimic altceva, decât să aştepte ca azi-mâine să se deschidă o vacanţă la scaunele episcopale, [...] nu fac altceva decât să se pună bine cu vreunul din atotputernicii zilei, şi să fie aleşi episcopi, fără să fi desfăşurat în tot timpul arhieriei vreo activitate, fără să fi vădit vreun merit. Pot unii din ei să înţelenească chiar în starea lor de expectativă, pot să rămână în urma timpului, chiar cu decenii, ei ştiu că legea spune că numai dintre ei se pot alege episcopi, chiar în cazul când nu s-ar mişca deloc, când n-ar lucra, n-ar face nimic”[289].

Procedura numirii acestora presupunea selecţionarea de către Sfântul Sinod a cel mult trei nume din care ministrul Cultelor şi Instrucţiunii Publice urma să-şi aleagă preferatul. Totodată, ministrul putea refuza orice numire atât timp cât nu primea din partea Sfântului Sinod recomandări care să-l mulţumească. Prin urmare, arhiereii titulari erau numiţi de către ministru, deci nu aleşi, la recomandarea sinodalilor care nu făceau altceva decât să se pronunţe cu DA sau NU asupra cererii înaintate de către fiecare teolog candidat. Astfel, în februarie 1912 membrii Sfântului Sinod evaluează cele 22 de candidaturi primite[290] şi trimit ministrului pe cele mai bine plasate nouă nume pentru ca acesta să aleagă teologii care vor deveni arhierei titulari cu numele de *Ploeşteanul*, *Botoşeneanul* şi *Băcăoanul*.

Aservirea politică a Bisericii Ortodoxe Române este resimţită atât la nivel sinodal, dar mai ales la nivelul preoţilor şi era tradusă printr-o criză de vocaţie care începea de la reformele lui Alexandru Ioan Cuza şi nu se va termina decât în timpul dictaturii carliste. Preoţia exercitată mai ales în zonele rurale nu oferea stabilitate financiară şi nici măcar siguranţa păstrării funcţiei, decât în situaţiile în care preotul era susţinut de către partidul aflat la guvernare. În acest context, este sistematic denunţată nevoia de implicare a preoţilor în politică atât la nivelul alegerilor locale, cât şi la cel al alegerilor parlamentare[291], consecinţă a lipsei de fermitate a ierarhilor care-şi obţin la rându-le posturile exclusiv prin bunăvoinţa guvernelor[292]: „în mulţimea acestor profani parlamentari se pierde ca o picătură de apă numărul foarte restrâns al sufraganţilor episcopi, arhierei şi membri ai înaltului consistoriu”[293]. Totodată, ortodoxia românească din Vechiul Regat însemna singura

---

289 Nicolae Dobrescu, *Defectuozitatea alegerii Episcopilor şi Mitropoliţilor la noi. Studiu istorico-critic*, Bucureşti, 1909, p. 17.

290 *Seara*, anul III, nr. 762, 29 februarie 1912, p. 3 prezintă rezultatele selecţiei Sfântului Sinod. Dintre numele importante pentru lucrarea noastră amintim în ordinea prefeinţelor sinodale pe: Alexandru Petrescu 12 bile albe/ 1 bilă neagră, Teofil Mihăilescu 11/2, Bartolomeu Stănescu 10/3, Constantin Nazarie 10/3, Veniamin Pocitan 5/6, Victor Puiu 4/9, Iuliu Scriban 4/9, etc. În acelaşi număr al cotidianului citat, redacţia menţionează că „din cercurile bisericeşti ni s'a afirmat că din candidaţii recomandaţi vor fi confirmaţi P. C. Arhimandrit Theofil Mihăilescu ca arhiereu cu titlul Ploeşteanul şi P. S. Arhimandrit Bartolomeu Stănescu cu titlul Băcăoanul”.

291 Econ. D. Georgescu, „Cauzele lipsei de preoţi”, în *Universul*, anul XXXII, no. 13, 15 ianuarie 1914, p. 1.

292 „Lipsa de preoţi”, în *Universul*, anul XXXII, no. 3, 4 ianuarie 1914, p. 1.

293 M. Mihăileanu, „Cine să aleagă pe arhierei: Parlamentul sau Sfântul Sinod?”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul II, no. 9, septembrie 1923, p. 274.

Biserică Ortodoxă a epocii în care alegerea clerului superior era decisă de către majoritatea guvernamentală[294].

În acest context, în martie 1912 se comunică guvernului candidaţii recomandaţi de către Sfântul Sinod[295]. Ministrul Cultelor, conservatorul Constantin Arion, motiva necesitatea înnoirilor pentru „liniştea spiritelor şi pentru asigurarea păcii în Biserica noastră”[296] cauzate de demisia mitropolitului primat Atanasie Mironescu şi de modificarea Legii Sinodului. În primă instanţă, ministrul C. C. Arion confirmă doar numirea lui Teofil Mihăilescu din cele nouă recomandări primite, motivând în faţa sinodalilor că „în ce priveşte complectarea celorlalte două vacanţe de arhierei, înaltul guvern îşi rezervă dreptul de a completa după ce va avea referinţe asupra candidaţilor recomandaţi”[297]. După 10 zile ministrul Cultelor convoacă Sfântul Sinod pentru a-i prezenta şi celelalte două nume alese de el: Bartolomeu Stănescu – vicar al Mitropoliei Moldovei cu titlul *Botoşeneanul* şi preotul Alexandru Petrescu – vicar al Eparhiei Romanului cu titlul *Băcăoanul*[298]. În cele două zile scurse între convocarea Sinodului şi ţinerea lucrărilor, ministrul schimbă titulaturile şi implicit eparhiile celor doi teologi aleşi pentru a deveni arhierei, astfel încât Bartolomeu Stănescu primeşte cea mai neînsemnată poziţie ca ordine ierarhică, aceea de arhiereu titular al unei eparhii, nu al unei mitropolii, deci titlul de *Băcăoanul*. Conform cotidianului liberal *Viitorul*, ministrul C. C. Arion a fost nemulţumit de recomandările Sinodului, acesta dorindu-i neapărat pe arhimandritul Iuliu Scriban şi preotul gălăţean Victor Puiu, viitorul mitropolit Visarion Puiu. Aceeaşi nemulţumire o remarcă şi Spiru Haret:

> „După lege Sinodul trebuie să prezinte o listă de 9 candidaţi, dintre cari Ministrul să aleagă 3. D-l Arion avea trei candidaţi ai săi pe cari de mai înainte era hotărât să-i numească arhierei. D-sa insista cu stăruinţă mare pe lângă Sinod pentru ca aceştia să nu lipsească din lista celor 9 prezentări. Pentru motive care-l privesc, Sinodul nu cedă insistenţelor d-lui Ministru, şi nu introduse în listă decât pe unul din protejaţii săi. Orice om care ar fi avut un pic de filozofie ar fi înghiţit neplăcerea şi ar fi tăcut [...] Dar d-l Arion nu înţelegea lucrurile aşa. D-sa este Ministru conservator, şi principiile conservatoare, - da, - nu pot tolera scandalul ca o alegere oarecare să se facă după voia şi conştiinţa alegătorilor. Să fie vorba de colegiul III dela Herţa sau de colegiul suprem bisericesc, pentru partidul conservator e tot una: şi unul, şi altul, nu are voie să iasă din porunca celor mari. Şi aşa, d-l Arion s-a supărat [...] După ce Episcopii şi Mitropoliţii au fost bruscaţi la Senat de către Miniştri, ca nişte simpli alegători dela Obor, d-l Arion a ameninţat că va confirma ca arhierei pe cei doi candidaţi căzuţi ai săi, cu toate că Sinodul nu-i recomandase. Dar a trebuit să renunţe curând la ideea aceasta, în faţa răspunsurilor sinodalilor că niciun arhiereu nu se va găsi care să hirotonească pe protejaţii săi [...] Bătut aci, Ministrul aleargă la alt mijloc. Dădu confirmarea numai candidatului agreat de d-sa, iar pe ceilalţi doi îi amână sub pretext că trebue să adune informaţii asupra moralităţii lor”[299].

---

294 Paul Brusanowski, *Stat şi Biserică în Vechea…*, pp. 113-119.

295 „Acte oficiale. Sumarele şedinţelor Sfântului Sinod. Sesiune extraordinară. Martie 1912”, în *Biserica Ortodoxă Română, anul XXXVI*, no. 4, iulie 1912, p. 313.

296 *Ibidem*., p. 313.

297 *Seara*, anul III, nr. 764, 2 martie 1912, p. 2.

298 „Convocarea Sfântului Sinod”, în *Seara*, anul III, nr. 773, 11 martie 1912, p. 2.

299 Spiru Haret, *Criza bisericească*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, Bucureşti, 1912, pp. 135-137.

În această situaţie, ministrul conservator şi-a arătat nemulţumirea în public faţă de comportamentul Sfântului Sinod: „Arion către Pimen: Rău aţi făcut! Pimen: Ne-am supus majorităţii”[300]. Un alt motiv al întârzierii confirmării numirii lui Bartolomeu Stănescu reprezintă acuzaţiile asupra încălcării jurământului castităţii în perioada petrecută de acesta la Paris: „d-l ministru Arion chiar a întârziat numirea mea ca arhiereu până ce s'a făcut o anchetă prin legaţia de la Paris”[301]. Ancheta comportamentală este privită drept „o insultă pentru învăţatul Arhim. Bartolomeu Stănescu dela Paris”[302], adevăratul ei scop fiind acela de a răsturna nominalizările făcute de Sinod. După mai multe zile de reflecţie, ministrul C. C. Arion îi confirmă şi pe ceilalţi doi arhierei, alternativa fiind reluarea procesului de recomandare a altor nume, situaţie în care Sinodul ar fi putut face aceleaşi nominalizări. Cu toate acestea, există un quasi-consens general al presei privind numirea lui Bartolomeu Stănescu ca arhiereu, acesta fiind bine primit chiar şi de ziarele liberale: „membrii Sfântului Sinod nu pot fi decât felicitaţi pentru frumoasa achiziţiune pe care au făcut-o în persoana Archim. Vartolomeu Stănescu”[303].

În ciuda faptului că Bartolomeu Stănescu devine arhiereu titular al eparhiei Romanului şi era astfel obligat să-şi desfăşoare activitatea sub supravegherea episcopului Teodosie al Romanului, între cei doi nu există nicio urmă de colaborare decât după 1921 când Bartolomeu Stănescu era deja episcop titular al Râmnicului şi nu avea ca şef ierarhic decât Sfântul Sinod. Aceştia vor colabora în cadrul *Cercului de Studii Social-Creştine Solidaritatea*, episcopul Teodosie fiind unul dintre puţinii ierarhi români receptivi la proiectul creştinismului social iniţiat de Bartolomeu Stănescu. Mai mult decât atât, Bartolomeu Stănescu nici măcar nu este amintit ca trecând vreodată prin eparhia Romanului, în ciuda faptului că a purtat pentru nouă ani titulatura de vicar al acesteia[304]. În plus, mitropolitul Pimen Georgescu[305] propune şi îi este acceptat de către Sfântul Sinod ideea conform căreia directorul Eforiei Spitalelor Sfântul Spiridon din Iaşi să fie Bartolomeu Stănescu şi nu noul său vicar, arhiereul Antim Botoşeneanul (preotul Alexandru Petrescu), ceea ce introduce ideea unei neînţelegeri între ministrul C. C. Arion şi Pimen Georgescu în momentul schimbării titulaturii celor doi arhierei nou-numiţi. Deşi, Bartolomeu Stănescu va fi, deci, arhiereul titular al eparhiei Romanului, el va activa iniţial la Mitropolia din Iaşi, iar mai apoi la cea din Bucureşti fiind legat de capitala ţării prin postul de director al Casei Bisericii precum şi prin activitatea sa didactică.

Astfel, Bartolomeu Stănescu este numit arhiereu titular în eparhia Romanului cu titlul *Băcăoanul* prin adresa Ministerului Cultelor în baza Înaltului Decret Regal

---

300 *Viitorul*, anul V, nr. 1459, 1 martie 1912, p. 3.

301 Declaraţie a lui Bartolomeu Stănescu din postura de martor la Tribunalul Ilfov în ziua de 6 mai 1938 cf. D. I. ATANASIU, *op. cit.*, p. 41.

302 C. (Constantin) Cernăianu, *Biserica din Regat. 1908-1918*, Tipografia Profesională, Bucureşti, 1920, p. 212.

303 *Viitorul*, anul V, nr. 1472, 14 martie 1912, p. 3.

304 Scarlat Porcescu, *Episcopia Romanului*, editată de Episcopia Romanului şi Huşilor, 1984, 414 pp.

305 *Seara*, anul III, nr. 793, 2 aprilie 1912, p. 3.

cu numărul 1541[306] şi hirotonit la 8 aprilie 1912 în catedrala mitropolitană din Iaşi[307] de către mitropolitul Pimen Georgescu, Teodosie al Romanului, chiriarhul său şi Nifon Nicolescu, episcopul Dunării de Jos, cel care l-a solicitat la sfârşitul anului 1909 pentru postul de arhimandrit de scaun al eparhiei sale. Este prima ocazie în care acesta îşi prezintă în mod public proiectul personal sub forma creştinismului social[308].

Cu ocazia primei şedinţe a Sfântului Sinod la care participă, cea din 23 mai 1912, Bartolomeu Stănescu este numit redactor al revistei *Biserica Ortodoxă Română*[309], debutând cu publicarea textului-manifest aşezat la începutul volumului *Scurte încercări de creştinism social* drept introducere[310]. Dacă obţinerea funcţiei de redactor al revistei oficiale a Bisericii Ortodoxe Române răsplătită cu 600 lei pe lună precum şi instalarea ca director al Eforiei Spitalelor Sfântul Spiridon din Iaşi[311] pot fi înţelese drept compensaţii financiare şi de statut social pe care le putea primi un arhiereu titular plătit de la bugetul de stat sub nivelul unui preot paroh licenţiat dintr-o comună urbană, participările lui Bartolomeu Stănescu la diferite conferinţe şi congrese din afara Bisericii sunt mai degrabă manifestări ale voinţei personale care ne indică domeniile de interes ale acestuia, precum şi asumarea unei anumite viziuni asupra societăţii.

Astfel, acesta prezidează în data de 7 octombrie 1912 la Galaţi ultima dintre şedinţele *Congresului Asociaţiunii generale pentru înaintarea şi răspândirea ştiinţelor* şi conferenţiază pe tema relaţiei dintre ştiinţă şi religie[312]. Este de asemenea, solicitat la 10 februarie 1913 de *Societatea Ortodoxă a Femeilor Române* pentru a ţine o conferinţă la Casa Şcoalelor pe tema *Rolului femeii după dogmele creştine* dezvoltată pe o critică a filosofiei lui Immanuel Kant la 10 februarie 1913 şi a liberalismului lui Montesquieu[313]. Devine un apropiat al acestei mişcări unde va

---

306 A. N. I. C., Fond Ministerul Cultelor şi Instrucţiunii Publice. Direcţia Contabilităţii, Dosar 13/1912, fila 15; „Acte oficiale. Sumarele şedinţelor…", p. 314.

307 G. *Cei trei tineri arhierei*, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXXVI, nr. 2, mai 1912, p. 111; „Hirotonirea Arhiereului Bartolomeu Stănescu noul vicar al Mitropoliei din Iaşi", în *Seara*, anul III, nr. 801, 10 aprilie 1912, p. 2; *Viitorul*, anul V, nr. 1496, 10 aprilie 1912, p. 3.

308 Vartolomeiu S. Bacaoanul, „Poziţiunea şi rolul Arhiereului creştin ortodox de Răsărit faţă cu legea conservării vieţii, care în numele neamului său după trup îl obligă să fie patriot şi naţionalist, şi faţă cu legea desăvârşirii omeneşti, care în numele lui Hristos, îl obligă să fie umanitarist. Discurs ţinut în ziua de 8 Aprilie 1912, cuprilejul sfinţirii mele în Arhiereu", în *Idem*., *Scurte încercări de creştinism social,* Atelierele grafice SOCEC & Co., Bucureşti, 1913, pp. 1-15.

309 „Acte oficiale. Sumarele Şedinţelor Sf. Sinod", în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXXVI, nr, 4, iulie 1912, p. 349.

310 Bartolomeu Stănescu, „Creştinismul social", în *Biserica Ortdoxă Română*, anul XXXVII, nr. 9, decembrie 1913, pp. 671-679.

311 „12 decembrie 1912: Arhiereului şi egumenului nostru P. S. Vartolomei Stănescu i-am instalat o frumoasă locuinţă în curtea bisericii în conformitate cu înalta sa demnitate bisericească. Regretăm din suflet că acest înalt prelat ne părăseşte, căci instituţiunea noastră perde un păstor luminat şi devotat bisericii" (Emanoil Riegler, *Cuvântări ţinute în calitate de epitrop al Aşezământului Sf. Spiridon în anii 1911-1912 şi 1913*, Tipografia H. Goldner, Iaşi, f.a., p. 29.)

312 „Dela Congresul din Galaţi", în *Gazeta preoţilor*, anul I, no. 24, 10 octombrie 1912, p. 1.

313 „Conferinţa P. S. Sa Archiereului Bartolomeu Stănescu Băcăoanu, administratorul Cassei Bisericii", în *Gazeta preoţilor*, anul II, no. 5, 1 martie 1913, p. 2.

propune mai multe exerciţii pastorale pe care le pot conduce femeile, dintre care amintim înfiinţarea după model occidental a „serbărilor de virtute”[314] în cadrul cărora să fie premiaţi anual la nivel de parohie cei care şi-au făcut cel mai bine datoria religioasă. În calitate de membru fondator al *Cercului de Educaţie Integrală* înfiinţat la 17 aprilie 1915[315], Bartolomeu Stănescu prezidează şedinţa Cercului de la 10 mai 1916 propunând:

> „să se experimenteze de către membrii Cercului prin satele din jurul Bucureştilor cu vorba şi fapta în scop de a se da o educaţie şi o cultură cât mai îngrijite în sensul educaţiei integrale. Până ce oficialitatea se va convinge de eficacitatea sistemului nostru de educaţie integrală, noi va trebui să lucrăm şi în afară de stat, dar fără a face abstracţiune de dânsul, ajutându-l ca până la schimbarea actualei stări de lucruri, educaţia ce se dă în şcoli şi mai ales în familii unde se poate lucra mai mult, căci statul are mai puţin amestec – să se apropie cât mai mult de sistemul nostru de educaţie integrală”[316].

În interiorul Sfântului Sinod noul arhiereu se orientează către domeniile în care studiile din Franţa îi oferiseră expertiză. Astfel, în şedinţa din 16 octombrie 1912 prezintă un raport asupra divorţului. Concluziile sale de natură sociologică sunt că Biserica Ortodoxă Română binecuvântează bigamia şi poligamia, divorţurile s-au înmulţit prea mult, iar concubinajul este mai răspândit decât căsătoria[317]. Pentru că preoţii nu iau parte la pronunţarea divorţurilor, de multe ori recăsătoresc oameni divorţaţi, iar căsătoria pe care dreptul civil nu o recunoaşte ca fiind un sacrament bisericesc, nu are nici o situaţie juridică bine definită. Mai departe arată că între Codul Civil şi Constituţie există contradicţii, primul văzând căsătoria ca un contract, iar Constituţia recunoscând o anumită formă de cununie religioasă. Prin urmare, pe lângă faptul că judecătorii civili nu ţin seama de Constituţie, „nici Biserica nu şi-a formulat dreptul până azi de a lua parte la desfacerile căsătoriilor prin divorţ [...] şi fără de care ea se vede silită să binecuvânteze bigamia şi poligamia”[318]. Formulează, de asemenea, cererea de a fi integral publicate dezbaterile din Sfântul Sinod şi Consistoriul Superior Bisericesc în *Monitorul Oficial* şi în revista *Biserica Ortodoxă Română*[319].

Prin urmare, în perioada de după întoarcere sa de la Paris, pe lângă hirotonia întru arhiereu care-i conferea o bună vizibilitate publică, precum şi apropierea de episcopat, Bartolomeu Stănescu simte nevoia să se orienteze şi către zone ale societăţii neocupate de către stat cum sunt educaţia sub forma unor modele alternative din afara sistemului naţional de învăţământ şi diferite organizaţii nonguvernamentale din domeniul cultural. Educaţia, însă, rămâne domeniul predilect de implicare a arhiereului. Acesta observă că disproporţia dintre liceele

---

314 *Gazeta preoților*, anul II, no. 8, 15 aprilie 1913, p. 2.

315 *România de mâine*, anul I, nr. 23, 15 aprilie 1916, p. 2.

316 „Cercul de educaţie integrată”, în *România de mâine*, anul II, nr. 1-2, 10-25 maiu 1916, p. 11.

317 „Acte oficiale. Consistoriul Superior Bisericesc, Sumarul Şedinţei din 16 octombrie 1912”, in *Biserica Ortodoxă Română*, Anul XXXVI, nr. 10, ianuarie 1913, pp. 76-77.

318 *Ibidem*., p. 79.

319 „Acte oficiale”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXXIX, nr. 1, aprilie 1915, p. 30.

teoretice şi cele în care se predau discipline practice era foarte mare. Astfel, în 1916 existau în Regatul României 96 de licee şi numai 17 scoli comerciale, 24 şcoli de agricultură din care numai una superioară cu 8 elevi absolvenţi: „Când ştim că ţara noastră este o ţară specific agricolă; şi când sporul nostru de populaţie ne îndrumează vrând-nevrând spre comerţ, oare normală să fie proporţia dintre şcolile noastre secundare şi cele comerciale şi cele agricole?”[320].

Astfel, intrarea lui Bartolomeu Stănescu în clerul superior se face pe de o parte cu ajutorul unei ferestre de oportunitate şi cu sprijinul redus, dar existent, al Partidului Conservator, pe de altă parte, spre deosebire de alţi arhierei, Bartolomeu Stănescu posedă în 1912 experienţe academice suficiente pentru a deveni ierarh. În acest sens, imediat după anul 1912 acesta va deveni extrem de influent în interiorul Bisericii Ortodoxe Române primind, tot cu sprijinul politic al conservatorilor, mai multe funcţii bisericeşti şi chiar politice.

4.2. Directorul Casei Bisericii (1912-1914)

La doar câteva luni după ce devine arhiereu titular, Bartolomeu Stănescu primeşte în noiembrie 1912 funcţia de administrator al Casei Bisericii, fiind singurul arhiereu care a ocupat vreodată acest post[321]. Conform presei vremii, propunerea de a oferi directoratul Casei Bisericii unui arhiereu vine din partea puterii politice, prin vocea ministrului Cultelor şi Instrucţiunii Publice, conservatorul Constantin Dissescu, cel care-l şi numeşte la începutul mandatului său în această funcţie pe arhiereul Bartolomeu Stănescu[322]. Cu toate acestea, observă istoricul Paul Brusanowski[323], de-a lungul anului 1912 în dezbaterile forurilor de conducere a Bisericii, Sfântul Sinod şi Consistoriul Superior Bisericesc, este pronunţată de mai multe ori nevoia ocupării funcţiei de Administrator al Casei Bisericii de către un cleric. Acest lucru ne indică faptul că e din nou vorba de o fereastră de oportunitate, că directoratul de la Casa Bisericii nu a fost oferit unui arhiereu pentru a fi ocupat de Bartolomeu Stănescu.

Tot în această perioadă tânărul arhiereu întră în cercul eligibililor pentru ocuparea scaunului episcopal de la Râmnic vacantat după moartea lui Ghenadie Georgescu. Arhiereul este susţinut de către profesorii de la Facultatea de Teologie a Universităţii din Bucureşti care consideră necesară ocuparea acestor scaune cu intelectuali. În acest sens, „P. S. Arhiereul Vartolomeu şi-ar fi exprimat chiar dorinţa de a demisiona din funcţia de administrator al Cassei Bisericii pentru a putea fi ales pentru orice eventualitate”[324], însă impedimentul cerinţei de vârstă îi blochează

[320] Vartolomeiu, al Râmnicului Noul-Severin, „Discurs ţinut în şedinţa Senatului din 25 Maiu 1921...”, p. 210.
[321] C. Dobrescu, *Casa Bisericii 1902-1919*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1920, p. 14.
[322] *Seara*, anul III, nr. 1006, 1 noiembrie 1912, p. 3.
[323] Paul Brusanowski, *Stat şi Biserică în Vechea Românie…*, pp. 241-242.
[324] *Seara*, anul III, nr. 1033, 28 noiembrie 1912, p. 2.

această posibilitate[325]. Cu toate acestea, arhiereul se află printre cei care primesc câteva voturi din partea Marelui Colegiu Electoral Bisericesc unde este impus drept câştigător preferatul ministrului conservator al Cultelor, C. Dissescu[326].

Totodată presa urmăreşte culisele, dar şi desfăşurarea negocierilor pentru alegerea noului episcop al Râmnicului Noul Severin în persoana lui Sofronie Vulpescu, cel care era cunoscut publicului drept *popa Iapă*. Astfel, prima opţiune a guvernului era Gherasim Saffirin, episcopul Romanului retras din scaun în urma *crizei bisericeşti* cauzată de reformele lui Spiru Haret. Odată readus într-un scaun vlădicesc ar fi constituit o mişcare importantă de imagine faţă de opoziţia liberală care îi forţase demiterea prin intermediul Sfântului Sinod. Însă, din cauza lipsei de consens la nivelul conservatorilor care nu se angajează la readucere în scaun a lui Gherasim Saffirin, partidul s-a oprit asupra a două nume: Sofronie Vulpescu susţinut de aripa conservator-democrată (takiştii) şi Meletie Constănţeanul[327] susţinut de ceilalţi conservatori. Intuind opţiunea care se va impune, deputaţii liberali protestează prin neparticipare la votul final din Colegiul Electoral Bisericesc[328]. Deoarece nici sinodalii nu-l vroiau pe Sofronie Vulpescu, mitropolitul primat Conon Arămescu Donici protestează şi el ameninţând că va demisiona din Sinod[329], însă favoritul guvernului câştigă cu o largă majoritate de voturi: Sofronie Vulpescu – 124 voturi, Teofil – 30, Meletie Constănţeanul – 25, Gherasim Saffirin – 9, Bartolomeu Stănescu – 5, Calist – 1[330].

Chiar dacă nu a primit derogarea de vârstă pentru a deveni episcop titular, numirea lui Bartolomeu Stănescu în funcţia de director la Casa Bisericii este întâmpinată pozitiv de majoritatea vocilor publice bisericeşti ale epocii: „Este prima dată când o faţă bisericească vine să arate, într-o administraţie publică, ce poate să dea ca lucrare de bine şi de ajutor, ferită fiind prin demnitatea sa bisericească de multe neplăceri şi pusă cu gândul numai la serviciul cauzelor în care n-are ce căuta vanitatea, ambiţia şi resentimentele personale şi politice”[331]. Totodată, din poziţia sa în interiorul arhitecturii birocraţiei de stat, Bartolomeu Stănescu ca ordonator de credite va fi în ceea ce priveşte finanţarea Bisericii superior chiar şi episcopilor şi mitropoliţilor, dar inferior ministrului cultelor, şeful său direct, deci arhiereul va trebui să reziste cererilor ierarhilor, astfel încât va deveni „foarte suspect: va ajuta Biserica, caz în care va dăuna intereselor statului laic”[332].

Mandatul de administrator al Casei Bisericii se desfăşoară sub guvernul conservator, funcţia sa fiind prin excelenţă una politică, deşi din discursul ministrului Cultelor şi Instrucţiunei Publice, Constantin Dissescu reiese că nu există nicio incompatibilitate între o funcţie politică şi arhierie, ci doar nevoia apropierii

---

325 „Alegerea episcopului de Râmnic”, în *Viitorul*, anul V, nr. 1734, 4 decembrie 1912, p.3.
326 „Alegerea episcopului de Râmnic”, în *Seara*, anul IV, nr. 1131, 10 martie 1913, p. 3.
327 „În jurul alegerii episcopale”, în *Seara*, anul IV, nr. 1143, 22 martie 1913, p. 1.
328 „Greutăţile alegerii lui Sofronie”, în *Seara*, anul IV, nr. 1166, 7 mai 1913, p. 1.
329 Radu Negru, „Redeschiderea scandalului bisericesc”, în *Seara*, anul IV, nr. 1194, 15 mai 1913, p. 2.
330 „Alegerea episcopului de eri”, în *Seara*, anul IV, nr. 1166, 7 mai 1913, p. 1.
331 *Viitorul*, anul XV, nr. 1-6, 1913, p. 42.
332 Gr. Tăuşan, „Biserica şi Politica”, în *Viitorul*, anul V, nr. 1706, 6 noiembrie 1912, p1.

acestei instituţii de Biserica Ortodoxă Română: „Cassa Bisericii va trebui să devină cu vremea un Minister al Cultelor, căci se simte mare necesitate de o asemenea descentralizare la acest minister”[333]. Însăşi revista *Gazeta preoţilor*, care îşi are ca obiectiv principal prezentarea nemulţumirilor preoţilor vis-a-vis de funcţionarea Casei Bisericii, aservirea acestora faţă de funcţionarii instituţiei precum şi birocratizarea excesivă a actului pastoral, salută numirea lui Bartolomeu Stănescu, „eminent bărbat de valoare”[334] în funcţia de director în speranţa scoaterii acestei instituţii de sub subordinea Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice şi trecerea ei în subordinea Sfântului Sinod sau a Consistoriului Superior Bisericesc. Dezbaterile din epocă prezente mai ales în presă trădează incompatibilitatea dintre o funcţie asumată strict politic, aceea de director al Cassei Bisericii şi arhierie. Sfântul Sinod însuşi are ca preocupare elaborarea unui jurământ special pentru asumarea unei funcţii politice de către un arhiereu:

> „În ședința dela 31 octombrie (n.n. 1912) s-a elaborat și aprobat formula jurământului pe care-l va face un P. S. Arhiereu când va fi chemat să ocupe postul de Administrator al Cassei Bisericii. Prin Decretul Regal No. 4636 din 3 Noiembrie 1912 a fost numit Administrator al Cassei Bisericii P. S. Arhiereu Vartolomei Băcăoanu (Monitorul Oficial No. 175 din 4 Noiembrie pag. 8316)”[335].

În ceea ce priveşte postul de Administrator/Director al Casei Bisericii nu avem în epocă trasată o distincţie clară între administraţie şi politică, prin urmare în anii de existenţă a acestei instituţii asumarea bisericească, administrativă sau politică a conducerii acestei instituţii coexistă. Cu toate acestea, simpla observaţie a duratei mandatelor directorilor Casei Bisericii ne indică o asumare strict politică a funcţiei conform tabelului de mai jos.

---

333 Konon Arămescu-Donici, „Cuvântare la instalarea P. S. Arhiereu Vartolomei Băcăoanu ca Administrator al Cassei Bisericii în ziua de 4 noiembrie 1912”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXXVI, nr, 10, ianuarie 1913, p. 970.

334 Asistent, „Instalarea P. S. Archiereu Bartolomeu Stănescu ca administrator al Cassei Bisericii”, Ec. Al. Popescu Cernica, „Un salut noului Administrator al Cassei Bisericii”, în *Gazeta preoţilor*, anul I, nr. 27, 10 noiembrie 1912, pp. 1 şi 4.

335 „Acte oficiale”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXXIX, nr. 1, aprilie 1915, p. 9.

Tabel comparativ indicând numirile politice în funcția de Director al Casei Bisericii

PARTID	GUVERN	MINISTRUL CULTELOR ŞI INSTRUCȚIUNII PUBLICE	DIRECTORUL CASEI BISERICII
P. N. L.	Dimitrie A. Sturdza 3 (febr. 1901 – dec. 1904)	Spiru Haret (febr. 1901 – dec. 1904)	Petre Gârboviceanu (apr. 1902 – dec. 1904)
P. C.	George Gr. Cantacuzino 1 (dec. 1904 – mar. 1907)	M. Vlădescu (dec. 1904 – oct. 1906)	C-tin Chiricescu (ian. 1905 – mar. 1907)
P. C.	George Gr. Cantacuzino 2 (dec. 1904 – mar. 1907)	C-tin Disescu (oct. 1906 – mar. 1907)	C-tin Chiricescu (ian. 1905 – mar. 1907)
P. N. L.	Dimitrie A. Sturdza 4 (mar. 1907 – dec. 1908)	Spiru Haret (mar. 1907 – dec. 1910)	Petre Gârboviceanu (mar. 1907 – febr. 1911)
P. N. L.	Ion I. C. Brătianu 1 (dec. 1908 – mar. 1909)	Spiru Haret (mar. 1907 – dec. 1910)	Petre Gârboviceanu (mar. 1907 – febr. 1911)
P. N. L.	Ion I. C. Brătianu 2 (mar. 1909 – dec. 1910)	Spiru Haret (mar. 1907 – dec. 1910)	Petre Gârboviceanu (mar. 1907 – febr. 1911)
P. C.	Petre P. Carp 2 (dec. 1910 – mar. 1912)	C-tin C. Arion (dec. 1910 – oct. 1912)	D. Boroianu (febr. 1911 – oct. 1912)
P. C.	Titu Maiorescu 1 (mar. 1912 – oct. 1912)	C-tin C. Arion (dec. 1910 – oct. 1912)	D. Boroianu (febr. 1911 – oct. 1912)
P. C.	Titu Maiorescu 2 (oct. 1912 – dec. 1913)	C-tin Disescu (oct. 1912 – ian. 1914)	Bartolomeu Stănescu (nov. 1912 – ian. 1914)
P. N. L.	Ion I. C. Brătianu 3 (ian. 1914 – dec. 1916)	Ion Gh. Duca (ian. 1914 – ian. 1918)	Petre Gârboviceanu (ian. 1914 – apr. 1918)
P. N. L.	Ion I. C. Brătianu 4 (dec. 1916 – ian. 1918)	Ion Gh. Duca (ian. 1914 – ian. 1918)	Petre Gârboviceanu (ian. 1914 – apr. 1918)
Liga Poporului	Alexandru Averescu 1 (ian. 1918 – mar. 1918)	Matei Cantacuzino (ian. 1918 – mar. 1918)	Petre Gârboviceanu (ian. 1914 – apr. 1918)
P. C.	Alexandru Marghiloman (mar. 1918 – oct. 1918)	Simion Mehedinți (mar. 1918 – oct. 1918)	Pr. I. Popescu – Mălăeşti (iun. 1918 – oct. 1918)
P. N. L.	Constantin Coandă (oct. 1918 – nov. 1918)	Petre Poni (oct. 1918 – nov. 1918)	Pr. I. Popescu – Mălăeşti (iun. 1918 – oct. 1918)
P. N. L.	Ion I. C. Brătianu 5 (nov. 1918 – sept. 1919)	Ion Gh. Duca (nov. 1918 – dec. 1918)	C-tin Dobrescu (nov. 1918 – iun. 1920)
P. N. L.	Ion I. C. Brătianu 5 (nov. 1918 – sept. 1919)	C. Angelescu (dec. 1918 – sept. 1919)	C. Dobrescu (nov. 1918 – iun. 1920)
P. N. L.	Gen. Artur Văitoianu (sept. 1919 – nov. 1919)	Gen. Al. I. Lupescu (sept. 1919 – nov. 1919)	C. Dobrescu (nov. 1918 – iun. 1920)
P. N. R.	Al. Vaida-Voievod 1 (dec. 1919 – mar. 1920)	Octavian Goga (dec. 1919 – dec. 1919)	C. Dobrescu (nov. 1918 – iun. 1920)
P. N. R.	Al. Vaida-Voievod 1 (dec. 1919 – mar. 1920)	Ion Borcea (P. N. Ț.) (dec. 1919 – mar. 1920)	C. Dobrescu (nov. 1918 – iun. 1920)
Liga Poporului	Alexandru Averescu 2 (mar. 1920 – dec. 1921)	P. P. Negulescu (mar. 1920 – iun. 1920)	C. Dobrescu (nov. 1918 – iun. 1920)

Astfel, în perioada 4 noiembrie 1912 – 15 ianuarie 1914, arhiereul Bartolomeu Stănescu ocupă funcţia de Administrator/Director al Casei Bisericii, funcţie asimilată celei de secretar de stat în Ministerul Cultelor. Casa Bisericii, înfiinţată pe lângă Ministerul Cultelor, avea ca atribuţii principale controlul asupra administrării tuturor averilor cultelor bisericeşti din Regatul României şi administrarea

fondurilor puse la îndemână cultelor prin donaţii de la bugetul de stat, plata personalului bisericesc, etc. Înfiinţată prin Decret Regal în 1902 după modelul Casei Şcoalelor, Casa Bisericii începe efectiv să funcţioneze în 1907-1908[336] cu scopul de a înlocui Direcţia Cultelor din cadrul Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice pentru o mai bună desconcentrare a serviciului public de control al tuturor cultelor din Regatul României, având prin urmare un caracter pur administrativ. Printre atribuţiile instituţiei se număra:

1. Controlul modului în care sunt administrate averile bisericeşti şi mănăstireşti de oricare proveniență ar fi (ctitorii, testamente, consilii economice, epitropii);
2. Administrarea tuturor averilor bisericeşti ale cultului creştin ortodox incluzând donaţiile şi subvenţiile de la bugetul de stat;
3. Numirea personalului bisericesc de mir şi monahal, precum şi aprobarea înfiinţării de noi biserici şi parohii;
4. Conservarea patrimoniului bisericesc[337].

De asemenea, Casa Bisericii avea puteri ce conturează statutul de interfaţă între Biserică şi stat: putea destitui epitropii de la bisericile cu averi proprii, dar numai cu avizul ierarhilor[338]; în cazul în care veniturile epitropiilor parohiale depăşeau cheltuielile, Casa Bisericii dispunea cheltuirea surplusului după cum considera necesar; Administratorul Casei Bisericii deconta cheltuielile şi diurnele membrilor Sfântului Sinod şi raporta problemele existente între stat şi Biserică. Întrucât nu toate comunele reuşeau să plătească salariile personalului bisericesc din fonduri proprii, începând cu 1 aprilie 1910, în urma modificării articolului 50 din *Legea clerului mirean şi a seminariilor* de către ministrul Spiru Haret, plata urma să se facă prin Casa Bisericii[339].

Numărul funcţionarilor instituţiei creşte de la 21 în anul fiscal 1902-1903 şi atinge la desfiinţarea ei în anul fiscal 1919-1920 un număr de 106 funcţionari publici. Bugetul Casei Bisericii trebuia votat de Adunarea Deputaţilor şi era compus din: venituri proprii ale Casei Bisericii (taxa de 15 % pe care unităţile de cult o vărsau în bugetul Casei Bisericii pentru că aceasta le administra averea precum şi asupra excedentului bugetar de la finele anului fiscal în cazul unităţilor de cult cu venituri proprii, venituri din arendarea terenurilor agricole şi petrolifere ale Bisericii, amenzi aplicate producătorilor şi comercianţilor de lumânări de ceară exceptând cultul ortodox care avea monopol, etc.), subvenţii ale comunelor urbane şi rurale obligate să susţină o parte din cheltuielile de cult şi subvenţii de la bugetul de stat. Până în anul 1908, Casa Bisericii a avut un buget separat de cel al statului, ulterior însă acesta a fost înglobat în bugetul de stat, din care erau plătite: diurnele membrilor Sfântului Sinod şi ale membrilor Consistoriului Superior Bisericesc, precum şi personalul din mitropolii, episcopii, protopopiate, parohii urbane şi rurale, mânăstiri şi de la bisericile româneşti din afara ţării[340].

336 C. Dobrescu, *op. cit.,* passim.

337 *Ibidem*., p. 15.

338 „Regulamentul pentru punerea în aplicare a legii de înfiinţare şi organizare a Casei Bisericii autocefale ortodoxe române", în C. C. Costescu, *Colecţiune de Legi, Regulamente …*, pp. 184-213.

339 „Spiru Haret", în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXXVII, 1913, nr. 1, pp. 89-91.

340 C. Dobrescu, *op. cit.*, p. 116.

Prin urmare, prin prisma faptului că gestiona fondurile necesare salarizării clerului, construirii şi reparării de lăcaşuri de cult, etc., Casa Bisericii atrăgea atenţia presei prin felul în care erau cheltuiţi banii, decizia fiind de principiu a Directorului în situaţia în care ministrul Cultelor şi Instrucţiunii Publice nu dispunea altfel. Este aşadar o instituţie cu atribuţiuni nu doar administrative, ci şi politice în sensul în care împărţirea fondurilor către parohiile sau eparhiile în nevoie corespundea viziunii politice asumată de guvernul care exercita puterea. Numit la Casa Bisericii în mandatul Partidului Conservator, Bartolomeu Stănescu stârneşte reacţii potrivnice din partea presei liberale, care vede în asumarea unei funcţii strict laice de către un cleric o problemă de incompatibilitate canonică:

> „este posibil din punct de vedere constituţional şi în economia organismului intern al Statului nostru ca un slujitor-călugărit al altarului să ocupe o funcţiune de ordin laic şi administrativ? [...] numirea poate fi considerată ca un regretabil început de amestec al bisericei în politică”[341].

Incompatibilitatea remarcată de autorul editorialului din cotidianul liberal este una mai degrabă administrativă, din moment ce, în opinia acestuia, Biserica oricum nefiind separată de stat, ci apropiată de acesta şi beneficiind de statutul de Biserică naţională, serveşte „statul civil”, deşi nu se confundă cu el.

Contrar cutumei, aceea ca toţi cei numiţi politic să-şi dea demisia la schimbarea guvernului, Bartolomeu Stănescu înţelege să nu părăsească Administraţia Casei Bisericii, odată cu instalarea la putere a guvernului liberal condus de Ion I. C. Brătianu, motivând faptul că numirea sa în această funcţie a fost făcută la sfârşitul anului 1912 „pe baza unui vot al Sfântului Sinod”[342]. Noul ministru al Cultelor şi Instrucţiunii Publice, liberalul Ion Gheorghe Duca, confirmă în chiar ziua instalării sale că noul director al Casei Bisericii va fi Petre Gârboviceanu, care, deşi apropiat al mediului bisericesc era privit cu suspiciune de presa bisericească. În acest sens, săptămânalul *Biserica Română* îi evidenţiază actele de corupţie de la Casa Bisericii rămase nepedepsite în ciuda existenţei unei *Legi a răspunderii ministeriale*[343]. Cu toate acestea, presa liberală remarcă un conflict de distanţă între I. Gh. Duca şi Bartolomeu Stănescu, care ulterior vor deveni foarte buni prieteni, conflict finalizat în cele din urmă prin demisia arhiereului[344].

Trecerea unui arhiereu ortodox pe la conducerea unui instituţii care avea atribuţii de control, administrarea averilor şi plata personalului bisericesc, precum şi viziunea lui Bartolomeu Stănescu despre cum trebuie să arate Casa Bisericii, refuzul său de a demisiona odată cu schimbarea guvernului, confirmă ipoteza conform căreia a existat la momentul numirii sale intenţia sau chiar promisiunea de a trece Administraţia Casei Bisericii din subordinea guvernului în cea a Sfântului Sinod. În acelaşi sens, există o singură confirmare explicită a ipotezei noastre pe care o găsim într-o analiză din cotidianul conservator *Seara*. Autorul trece în revistă

---

341 Gr. Tăuşan, „Biserica şi Politica”, în *Viitorul*, anul V, nr. 1706, 6 noiembrie 1912, p1.

342 „Conflictul dintre I. Gh. Duca şi Arhiereul Vartolomeu Bacaoanu”, în *Viitorul*, anul VI, nr. 1432, 12 ianuarie 1914, p. 3.

343 „Nelegiuririle dela Casa Bisericei”, *Biserica Română*, anul I, no. 17, 15 septembrie 1909, pp. 1-3.

344 *Viitorul*, anul VI, nr. 1425, 4 ianuarie 1914, p. 3; *Viitorul*, anul VI, nr. 1435, 15 ianuarie 1914, p. 3.

incompatibilitatea dintre arhierie şi o funcţie administrativ-politică, observă faptul că un ortodox nu se poate ocupa de afacerile altor culte şi ajunge la concluzia că „după afacerile Saffirin şi Atanasie biserica e acum ameninţată cu o afacere Vartolomeu Stănescu”[345]. Totodată autorul editorialului este singura voce care confirmă că prin numirea lui Bartolomeu Stănescu la Casa Bisericii, ministrul C. Disescu a încercat trecerea acestei instituţii în subordinea Sfântului Sinod, însă proiectul de lege, deşi redactat, n-a mai fost trimis în Parlament. Tot de ministrul conservator al Cultelor este legat şi refuzul pe care-l oferă Bartolomeu Stănescu noului ministrul al Cultelor, liberalul I. Gh. Duca, atunci când acesta vrea să-l înlocuiască de la Administraţia Casei Bisericii:

> „Demisia nu mi-am dat-o căci aveam de apărat cu persoana mea în chestiunea aceasta un principiu încredinţat mie de Onor. Consistoriu Superior Bisericesc, de Sf. Sinod şi de însăşi Puterea civilă reprezentată prin fostul Ministru de Culte D-nul C. G. Disescu care m-a obligat prin adresă oficială la retragerea sa din Minister să apăr numitul principiu; şi D-nul Ministru actual ezitând din delicateţă către un Ierarh să mă înlocuiască din oficiu sau să mă destitue, a binevoit să mă cheme la catedra dela Facultatea de Teologie, unde fusesem numit Profesor”[346].

Prin urmare, numirea lui Bartolomeu Stănescu ca director al Casei Bisericii a făcut parte dintr-un proiect mai amplu de a scoate această instituţie din subordinea Ministerului Cultelor şi de a o trece în subordinea Bisericii, un proiect care n-a mai fost pus în aplicare. În ceea ce priveşte activitatea arhiereului în această poziţie nu aveam de-a face cu un comportament radical schimbat faţă de cel al administratorilor anteriori. Acesta se ocupă de aducerea a cât mai multor clerici în posturile de funcţionari ai Casei Bisericii[347] şi înfiinţează un birou unic de informaţii[348] scurtând drumul pe care cererile preoţilor trebuia să-l parcurgă prin birourile instituţiei. Este totodată singurul director care descoperă nereguli, fraude şi delapidări de fonduri[349], trei dintre funcţionarii din subordinea sa ajungând să execute pedepse cu închisoarea la Văcăreşti pentru falsificarea semnăturii arhiereului pe documente prin care şi-au însuşit sume de bani din fondurile Casei Bisericii[350]. Presa este împărţită în ceea ce priveşte administraţia Casei Bisericii de vreme ce publicaţiile conservatoare[351] şi preoţeşti susţin activitatea acestora, iar cele liberale o contestă[352].

Se observă un uşor interes al ierarhului în a direcţiona activitatea Casei Bisericii către mediul cultural. Acesta tipăreşte un album care să cuprindă într-un cadru comemorativ figuri importante de ierarhi, monahi şi mânăstiri româneşti,

---

345 Const., „Situaţia arhiereului Vartolomeu”, în *Seara*, anul IV, nr. 1144, 23 martie 1913, p. 1.

346 Vartolomeiu S. Bacaoanul, Arhiereul delegat al Sfântului Sinod, *Raportul general către Sfântul Sinod privitor pe administraţiunea bisericească din noul teritoriul dobrogean pentru intervalul dela noembrie 1913 – ianuarie 1914*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1914, p. 14, nota 1.

347 Econ. E. Georgescu, „Prea multă laicizare”, în *Gazeta preoţilor*, anul II, no. 5, 1 martie 1913, p. 1.

348 *Gazeta preoţilor*, anul II, no. 4, 15 februarie 1913, p. 4.

349 *Ibidem.*, anul II, no. 8, 15 aprilie 1913, p. 2.

350 *Ibidem*., anul III, no. 8, 1 februarie 1914, p. 2.

351 „Marele furt dela Casa bisericilor”, în *Seara*, anul IV, nr. 1206, 27 mai 1913, p. 2.

352 „Risipă şi specula cu bani la Casa Bisericii”, în *Revista ortodoxă*, anul I, nr. 7-8, aprilie-maiu 1913, pp. 263-265.

figuri ale domnitorilor români, iar cea de-a treia parte să fie dedicată femeilor gospodine române. Iniţiativa sa nu este primită bine de către presă: „Mulţi citind acestea vor râde. Nu e însă de râs, ci de plâns. Atâta mai rămăsese de făcut cu banii Bisericii: albumuri de cocoane şi costume naţionale. Nu mai sunt biserici de reparat, mânăstirile au tot ce le trebuie, monumentele istorice sunt restaurate toate şi bine întreţinute, preoţii invalizi primesc ajutoare îndestulătoare, văduvele şi orfanii preoţilor sunt bine îngrijiţi, etc., nu mai sunt lăcrămi, nu mai sunt nevoi, toate au fost alinate de Casa Bisericii”[353]. Între funcţiile amintite ale Casei Bisericii, Bartolomeu Stănescu doreşte să orienteze instituţia către statutul de departament al Sfântului Sinod motivând că aceasta va trebui să devină cu timpul

> „un organ de directivă, adică al unui mijloc oficial de a stimula şi de a pune în acţiune, *prin intervenţia bănească a Statului,* competinţele şi energiile tuturor factorilor noştri bisericeşti. Şi la astfel de sarcini corespund, bine înţeles, mari răspunderi şi griji pentru cei care le poartă”[354],

însă este criticat răspicat chiar şi de către presa bisericească:

> „Nu. Administraţia Cassei Bisericii trebue să fie şi să rămână numai un organ de control pentru partea materială a Bisericii. Directiva trebuie să o aibă episcopii, organele şi adunările legal constituite ale clericilor. Până când cei ai Bisericii se vor prosterna la picioarele politicienilor fără scrupule?! Unde sunt acei oameni ai Bisericii, care să traducă în fapt deplin desăvârşita scăpare de sub tutela politică? De ei avem nevoie. Nu de directiva dată de cluburile politice”[355].

Ulterior, arhiereul Bartolomeu Băcăoanul va critica natura acestei instituţii care funcţiona ca un abuz al statului şi va cere desfiinţarea ei: „în afară de opresiunea pe care o exercitează asupra Episcopatului şi în afară de şicanarea administraţiei parohiale, s-a dovedit inutilă chiar pentru regimul de astăzi, întrucât nu le-a adus nici bisericii, nici statului, nici un folos”[356]. Mai mult decât atât, Casa Bisericii a patronat o situaţie de abuz al statului în viaţa Bisericii, tradusă prin implicarea decisivă şi directă a guvernului până şi în gestionarea veniturilor parohiale şi chiar prin crearea unor structuri de dependenţă şi clientelism:

> „Cum era de aşteptat, s-a ajuns foarte repede ca în loc de administraţie controlatoare, să se facă această Casă a Bisericii *administrativ-stăpânitoare.* În cel fel? În felul că prin epitropiile întărite de guvern în fiecare parohie, *puterea publică şi politică fac cu numitele averi ce vor.* Aceste epitropii se compun în oricare parohie din trei membri: parohul, un membru numit de guvern şi alt membru ales dintre locuitori, dar *întărit de guvern.* Vă întreb pe d-voastre: cine poate să fie mai tare în *influenţă* în epitropia aceasta dintre cei trei membri? De sigur acela care este

---

353 „Satul arde şi baba se piaptănă”, în *Revista ortodoxă*, anul I, nr. 9-10, iunie – iulie 1913, p. 321.

354 Vartolomeu S. Bacaoanul, „Raportul dintre Stat şi Biserică, privit nu după concepţia tradiţionalistă a societăţilor de tip militarist, ca cele antico-medievale nici după concepţia romantică a „Contractului social” al lui J. J. Rousseau, ci după concepţia ştiinţifică a sociologiei moderne, care vede în Stat şi în Biserică nu numai două instituţiuni politico-juridice, ca în cele două concepţiuni de mai sus, ci mai mult două funcţiuni şi două organe sociale fără de care orice organism social ar fi neîntreg. Discurs rostit cu prilejul instalării mele ca Administrator al Cassei Bisericii în Noembrie 1912”, în *Scurte încercări de creştinism social…*, p. 58.

355 „Nu este adevărat”, în *Revista ortodoxă*, anul I, nr. 2-3, decembrie 1912 – ianuarie 1913, p. 134.

356 Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea să se întemeieze autonomia Bisericii Ortodoxe de Răsărit în Regatul Român”, în *Arhiva pentru drept şi politică*, nr. 1, iulie-septembrie 1919, p. 184.

> susţinut de notar, de prefect, subprefect, de Ministru. Acela este cel mai tare care este *numit de guvern.* Ei bine d-lor, s-a întâmplat şi se întâmplă mereu ca prin acest sistem de controlare a averii bisericeşti, în loc ca averile bisericeşti să fie ocrotite, în loc să fie garantate, ele *trec* dimpotrivă bucăţică cu bucăţică la *alte instituţiuni;* şi chiar în mâini particulare"[357].

În consonanţă cu Bartolomeu Stănescu teologul Şerban Ionescu, membru al *Cercului de Studii Social-Creştine Solidaritatea* deplânge în 1920 faptul că, la rigoare, în ciuda cifrelor Casa Bisericii n-a făcut nimic pentru societatea românească şi religiozitatea românilor:

> „Greutatea cifrelor care a existat până acum pentru consolidarea materială a situaţiei noastre bisericeşti, trebuie să se schimbe în greutatea cifrelor pentru ridicarea cultural-socială a organelor conducătoare şi a neamului nostru. Nimic mai mult de cât să se reînvieze strălucita activitate culturală de odinioară a Bisericii noastre"[358].

Ultimele luni ale mandatului de la Casa Bisericii se suprapun peste activitatea pe care Bartolomeu Stănescu o desfăşoară în Cadrilaterul recent cucerit de la bulgari în urma războiului balcanic[359]. Aici este trimis de către Sfântul Sinod şi Ministerul Cultelor[360] cu misiunea de a organiza şi consolida Biserica Ortodoxă Română, în sensul obţinerii acceptului bulgarilor ortodocşi de a face parte din jurisdicţia canonică a ortodoxiei româneşti[361]. Misiunea primită este pe cât de ingrată pe atât de provocatoare deoarece finalitatea acesteia trebuie să fie includerea reţelei de biserici şi clerici ortodocşi bulgari în structurile bisericeşti din Regatului României. Miza pe care o întrevede Bartolomeu Stănescu este prin urmare mai degrabă politică, decât bisericească, ceea ce-l face să dezvolte o critică a puterii politice. În acest sens, stăpânirea românească a Dobrogei de sud, ca orice stăpânire lumească vine de la Dumnezeu, „ale cărui hotărâri sunt înalte şi tainice, şi care poate că v-a pus sub aceeaşi Coroană Suverană ca şi noi spre a vă întări pe voi prin noi, şi pe noi prin voi"[362]. Prin urmare, bulgarii în virtutea ortodoxiei trebuie să dea Cezarului cele ce sunt ale Cezarului, adică

> „a ne supune cu toţii stăpânirilor celor orânduite [...] nu numai de teama pedepsei, ci mai ales din motive de conştiinţă, adică din respect şi dragoste către rânduiala lui Dumnezeu, de către care sunt statornicite toate stăpânirile lumeşti"[363].

---

357 *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii…şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923", p. 304.

358 Ş. I., Recenzie la „Casa Bisericii 1902-1919, Bucureşti, 1920, p. 363", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul I, nr. 2, maiu 1920, p. 95.

359 Vartolomeiu S. Băcăoanul, *Carte pastorală destinată Clerului şi Creştinilor drept măritori de Răsărit din Noul Teritoriu Dobrogean*, Atelierele Grafice SOCEC & C o., Bucureşti, f. a., passim.

360 *Idem*., *Raportul general către Sfântul Sinod…*, passim; *Idem*., *op. cit*., În *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXXVIII, no. 2, maiu 1914, pp. 159-172.

361 „Din Silistra", în *Universul*, anul XXXII, nr. 9, 11 ianuarie 1914, p. 2.

362 Vartolomeiu S. Băcăoanul, *Carte pastorală destinată …*, p. 6.

363 *Ibidem*., 11-12.

Dacă de la 1872 Biserica Ortodoxă Bulgară era considerată schismatică[364], fiind ieşită din comuniunea cu Patriarhia de la Constantinopol, odată cu preluarea parohiilor bulgare în Biserica Ortodoxă Română această problemă va dispărea. Citându-l pe Sfântul Ciprian al Cartaginei, *De Unitate Ecclesiae*, Bartolomeu Stănescu spune că „unirea creştinilor prin Biserica lor, pe lângă puternicia pe care ea o dă – ca orice fel de unire –, şi grupului întreg, şi fiecărui membru în parte, ea a mai făcut şi acea unică şi dumnezeiască lucrare, de a fi îndătinat omenirea cu ideea pe deoparte a înfrăţirii oamenilor între ei, pe dealta, a înfrăţirii popoarelor între ele, adică să fi făcut să se nască pe tărâmul laic libertăţile publice şi umanitarismul"[365]. A fi deci creştin, dar a nu fi în unitatea creştină în forma ei instituţionalizată ca Biserică, înseamnă a lucra împotriva binelui social al omenirii.

Peste toate acestea, Bartolomeu Stănescu, deşi trimis acolo în calitate de arhiereu titular, se comportă ca un agent al statului român. Acesta le arată bulgarilor că îşi vor menţine atât şcolile, cât şi cultul în limba lor, dar, dat fiind intenţia statului român de a coloniza zona cu preoţi români împroprietăriţi cu pământ, se vor înfiinţa de asemenea şi parohii cu serviciu religios în limba română. Preoţii care urma să meargă acolo erau prin excelenţă funcţionari de stat, fiind salarizaţi exclusiv de la bugetul Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice cu salarii de 1000 lei pe lună, ceea ce însemna mai mult decât dublul sumei pe care o primeau preoţii din Regat, o ofertă pe care Bartolomeu Stănescu o face şi clerului bulgar. Totodată el instalează în Cadrilater o administraţie bisericească românească formată din 30 de persoane (11 preoţi, 6 diaconi, 10 cântăreţi şi 6 paracliseri)[366]. Preoţii bulgari din Silistra refuză însă să devină salariaţi ai statului român motivând arhiereului că ei n-au fost niciodată funcţionari publici, iar Biserica lor n-a fost Biserică de Stat[367]. Prin urmare, în ciuda argumentului conform căruia atât românii, bulgarii cât şi grecii sunt popoare foarte apropiate prin faptul că după destructurarea Imperiului Bizantin au luptat împreună pentru păstrarea şi întărirea credinţei creştine[368], bulgarii nu înţeleg ethosul comun al ortodoxiei prin salarizarea de la stat, ci insistă ca această să fie făcută de către comunităţile locale.

4.3. Activitatea didactică (1913-1921)

Deşi activează ca profesor de la începutul anului universitar 1913/1914, abia la 1 ianuarie 1914 Bartolomeu Stănescu este numit profesor titular la catedra de Exegeza Noului Testament[369], unde are o audienţă selectă, inclusiv din rândurile elitelor vremii,

364 Vartolomeiu S. Bacaoanul, Arhiereul delegat al Sfântului Sinod, *Raportul general către Sfântul Sinod*..., pp. 4-5.

365 *Idem*., *Carte pastorală destinată*..., p. 23.

366 *Idem*., *Raportul general către Sfântul Sinod*..., pp. 11-12.

367 „Din Silistra", în *Universul*, anul XXXII, nr. 13, 15 ianuarie 1914, p. 1.

368 Vartolomeiu S. Băcăoanul, *Carte pastorală destinată* ..., p. 4.

369 Printre studenţii săi amintim: licenţă – Ion Dobre (Nichifor Crainic), Constantin Tomescu, Grigore (Nifon) Criveanu, M. Pretorian, Radu Vasile, P. Chiricuţă, Ilie Lungulescu, Haralambie Rovenţa, Ion

Constantin Rădulescu-Motru ascultând de câteva ori prelegerile sale. Obţinerea acestui post, de un prestigiu social şi vizibilitate publică mult mai însemnate decât cel de arhiereu titular, se face într-o puternică atmosferă de contestare a competenţelor academice ale acestuia[370], fiindu-i aduse acuze nefondate de plagiat. Titularizarea la o catedră universitară necesita din partea candidatului îndeplinirea unui număr de criterii printre care mai multe publicaţii ştiinţifice, recomandarea Consiliului Profesoral al Facultăţii, precum şi studii doctorale, fără însă a fi necesară diploma de doctor.

În acest sens, Bartolomeu Stănescu este susţinut de patru[371] din cei şase profesori titulari ai Facultăţii de Teologie care-l recomandă Senatului Universităţii din Bucureşti şi ministrului Cultelor şi Instrucţiunii Publice în decembrie 1913, în ciuda faptului că nu îndeplinea toate cerinţele cerute de lege[372]. Obţine de asemenea, şase din cele nouă voturi exprimate ale membrilor comisiei de evaluare a candidaturii de la nivelul Universităţii din Bucureşti[373]. Prin urmare, conform documentaţiei depuse de Consiliul Profesoral, Bartolomeu Stănescu îndeplinea în mod oficial toate condiţiile cerute de lege: „P. S. este licenţiat în teologie «magna cum laudae» dela Universitatea din Bucureşti, este absolvent al Seminarului pedagogic din Bucureşti, este licenţiat în drept dela facultatea juridică din Paris, diploma avându-o echivalată dela facultatea de drept din Iaşi, la care este înscris pentru obţinerea titlului de Dr. în drept; este absolvent al cursurilor trebuincioase pentru prezentarea tezei de doctorat la Facultatea de Litere din Paris Sorbona, secţia filosofică”[374].

În acelaşi timp, doi dintre profesorii aceleiaşi facultăţi, preotul I. Popescu-Mălăeşti şi Nicolae Dobrescu[375], îşi rezervă dreptul de a înainta Senatului Universităţii o contestaţie privind numirea lui Bartolomeu Stănescu la catedra de Exegeza Noului Testament, intitulată *Opinie separată*. Aceştia motivează faptul că arhiereul nu întruneşte niciuna dintre condiţiile legale şi ştiinţifice cerute de lege, iar că studiile sale de drept şi sociologie nu intră în aria disciplinei Noului Testament[376]. Numirea lui Bartolomeu Stănescu ca profesor titular era prevăzută, însă, de către presă, deşi existau mai mulţi teologi calificaţi pentru catedra de Noul Testament:

> „Pentru locul de profesor de exegetică, rămas vacant prin decesul răposatului doctor Cornoi aleargă o mulţime de nepregătiţi. Şanse însă de a-l ocupa nu are decât Arhiereul Bartolomeu Stănescu. În facultatea de teologie este însă şi un curent pentru ca să recomande pe Arhim. I. Scriban”[377].

(Iosif) Gafton, Constantin Dron, Gheorghe Cornilescu, Theodor (Tit) Simedrea, Anghel Pârvănescu; doctorat – Vasile Ispir (1919), Iuliu Scriban, Şerban Ionescu, Constantin Provian (1920).

370 A. N. I. C., Fondul Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice, Dosar nr. 2638/1913, filele 1-27.

371 Constantin Chiricescu, Badea Cireşanu, Constantin Nazarie, Dragomir Demetrescu

372 „Regulament pentru numirea docenţilor, agregaţilor şi profesorilor universitari şi pentru aplicarea art. 44, 79, 80 şi 81 din lege”, în Chiru Costescu, *Colecţiune de Legi, Regulamente…*, pp. 500-517. „art. 50 – un agregat se poate ridica la gradul de profesor la catedra ce ocupă dacă a funcţionat deja în acea calitate de cel puţin trei ani consecutivi, şi s-a distins prin lucrări sale ştiinţifice asupra materiei ce predă” (p. 507); numirea o face ministrul în urma avizului Senatului Universităţii (art. 53, p. 508)

373 A. N. I. C., Fondul Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice, Dosar nr. 2638/1913, filele 29-34.

374 *Ibidem*., fila 31.

375 Ambii apropiaţi ai Partidului Naţional Liberal aflat în decembrie 1913 în opoziţie.

376 A. N. I. C., Fondul Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice, Dosar nr. 2638/1913, filele 36-40.

377 Spicuitor, „Cronica bisericească”, în *Viitorul*, anul V, nr. 1388, 25 noiembrie 1913, p. 2.

Preotul Grigorie Pişculescu depusese la consiliul Facultăţii de Teologie a Universităţii din Bucureşti o cerere susţinută de decanul Dumitru Boroianu prin care solicita încă din martie 1912 înfiinţarea docenţei la această facultate pentru „a se abilita pentru specialitatea Exegeza Noului Testament”[378], ceea ce indică interesul acestuia pentru obţinerea postului de profesor titular. Cu toate acestea, Bartolomeu Stănescu este numit profesor titular prin Decret Regal la propunerea ministrului Cultelor şi Instrucţiunii Publice, conservatorul Constantin Dissescu[379]. Catedra de Noul Testament presupunea prelegeri de istorie şi teologie biblică şi se compunea în anul universitar 1914-1915 din mai multe discipline:

1. Introducere în scrierile Noului Testament
2. Gramatica idiomului alexandrin
3. Ermineutica biblică
4. Enciclopedia şi metodologia ştiinţelor religioase
5. Interpretarea sau exegeza asupra tuturor celor 27 de scrieri numite canonice.

Din prezentarea activităţii didactice a arhiereului Bartolomeu făcută în *Anuarul Universităţii din Bucureşti* aflăm că

> „pe toate aceste studii caută (n.n. Bartolomeu Stănescu) să le facă cu domnii studenţi dela început după o metodă nouă, care să le poată înlesni înţelegerea atât a poziţiunii lor în evoluţiunea generală a spiritului omenesc cât şi folosul pe care viaţa omenească îl trage din ele pentru conservarea şi mai ales desăvârşirea ei”[380].

Totodată, activitatea sa ca profesor de Noul Testament este foarte apreciată[381], chiar şi de către persoanele pe care neînţelegerile ulterioare le va face să nu-l

---

[378] A. N. I. C., Fondul Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice Dosar nr. 2054/1912, *Numiri la Facultatea de Teologie din Bucureşti*, fila 6.

[379] A. N. I. C., Fondul Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice, Dosar nr. 2638/1913, fila 26.

[380] I. Atanasiu, G. I. Chelaru, *Anuarul Universităţii din Bucureşti pe 1914-1915*, Tipografia Profesor Dim. C. Ionescu, Bucureşti, 1916, pp. 17-18.

[381] Gala Galaction, posedând în acel moment o diplomă de doctor în Noul Testament nu a primit permisiunea de a candida. Prin urmare, notează în jurnalul său următoarele: „11 august (29 iulie) 1921 - La Facultatea teologică din Bucureşti, pe lângă alte catedre vacante, a ajuns vacantă catedra de Exegeza Noului Testament... Această catedră pe care consiliul profesorilor teologic – într-o zi trecută şi uitată – o sortise să fie a mea, după trei ani de călătorii studioase, la Atena, în Germania şi în Rusia. Consiliul profesorilor, adică, opinase – mi se pare că prin proces-verbal în regulă – că eu aş fi cel mai potrivit profesor de Exegeza Noului Testament şi îmi pusese înainte o bursă şi răstimpul celor trei ani de liberă pregătire (aveam, doar, doctoratul în teologie). Din nefericire s-a schimbat guvernul şi la Casa Bisericii a venit, administrator, un arhiereu. După vreun an de administraţie, profesorii de la teologie au observat, cu inimă satisfacţie, că pot face o înţeleaptă economie şi de timp şi de bani, înlăturând bursa, şi vremea trudnicei mele pregătiri de trei ani, şi persoana mea. Arhiereul administrator nu avea nicio pregătire. Era omul excepţional căruia puteai să-i dai pe mână orice catedră teologică! Acest arhiereu a ajuns astăzi episcop eparhiot şi deci a trebuit să lase vacantă catedra luată, aşa de lesne şi de ferice! pe vremea ministeriatului domnului Constantin Disescu” – Gala Galaction, *Jurnalul*, volumul II, ediţia a II-a, Albatros, Bucureşti, 1999, p. 115.

simpatizeze pe Bartolomeu Stănescu, cum este cazul lui Nichifor Crainic[382]. Cursurile de Noul Testament avându-l la catedră pe Bartolomeu Stănescu se desfăşurau după o viziune atipică, fiind exegeze amănunţite asupra câtorva versete biblice ce ocupă întregul an universitar[383], pentru că „a te opri numai la manualul didactic şi la cursurile de catedră însemnează să-i imprimi tineretului un învăţământ nebulos şi pasiv”[384]. Experienţa de la proba orală a examenului de licenţă al lui Nichifor Crainic, pe care acesta o redă în memoriile sale, conferă o mărturie asupra activităţii profesorale a lui Bartolomeu Stănescu, în special citită în cheia conflictului dintre cei doi deja consumat la momentul redactării memoriilor[385]. Mai mult decât atât, profesorul universitar Bartolomeu Stănescu are exigenţa unui învăţământ academic bazat pe producerea şi nu pe reproducerea cunoaşterii:

> „Iniţiativa acestui tineret (n. n. român) care e totuşi atât de înzestrat de Dumnezeu pentru viaţă, e mărginită numai la robia de reproducere de multe ori ca în carte, a lecţiunilor sale zilnice, fără să i se fi dat până acum în afară de seminarele cursurilor universitare înfiinţate de curând, vreun rol de liberă acţiune, prin care elevul să poată avea şi prin el însuşi contact cu realitatea în

[382] „La sfârşitul anului întâi, Ion Cornoiu a murit, nelăsând adânci regrete, printre studenţi şi în locul vacant s-a ivit un profesor nou, care aducea prestigiul de a fi învăţat ani îndelungi la Sorbona, Vartolomeiu Stănescu. Viitorul episcop al Olteniei, care avea să stârnească în ziare şi în parlament violente proteste împotriva tiraniei arbistrare cu care a administrat biserica din Ţara Banilor, era pe atunci în deplinătatea puterilor intelectuale. În paupertatea cu care ne obişnuiseră ceilalţi, prelegerile sale constituiau o revelaţie. Bogat în cunoştinţe şi exprimat în strălucită formă literară, cursul său de interpretare a „Evangheliei” avea defectul că pornise pe linii atât de vaste, încât o viaţă întreagă nu i-ar fi ajuns să-l termine. Într-un an abia dacă a interpretat o frază, închinând mai fiecărui cuvânt câte o serie de prelegeri. Dar cu toată disproporţia de concepţie, acest curs a desfătat o tinereţe intelectuală, dornică să respire în orizonturile nemărginite ale ştiinţei. Vartolomeiu Stănescu, da, era un profesor de Universitate” (Nichifor Crainic, *Zile albe, zile negre*, Casa Editorială Gândirea, Bucureşti, 1991, p. 89).

[383] Prea Sf. S. Arhier. Vartolomeu Bacaoanul, *Curs de Exegeză a Noului Testament. 1913-1914*, litografie; P. S. Bartolomeu Stănescu (după prelegerile), *Curs de Exegesă Noului Testament. 1913-1914*, litografie; P. S. Vart. Stănescu (după prelegerile), *Exegeza Noului Testament. 1914-1915*, litografie; Prea Sf. Vartolomeu Stănescu, *Cursul de Introducere în Noul Testament*, f.a., litografie.

[384] Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomeiu al Râmnicului Noul Severin, „Cuvântare la deschiderea Congresului Studenţimii Universitare ţinut la Craiova în 14, 15 şi 16 Mai 1935, în calitatea noastră de Preşedinte de Onoare”, în *Idem*., *O scurtă privire asupra unor stări de fapt de azi în legătură cu viitorul*, Tipografia „Episcopul Vartolomeiu” a Sfintei Episcopii a Râmnicului Noul Severin, Râmnicu-Vâlcea, 1935, p. 31.

[385] „Mie mi-a căzut la sorţi «Armonia Evangheliilor» […] La un moment dat, profesorul D. Boroianu din comisie mi-a spus: - Mulţumim, domnule candidat! – ceea ce însemna să întrerup dizertaţia. Dar, în acelaşi timp, alt membru al comisiei, Vartolomeiu Stănescu, se ridică şi protestează legal: - Nu, nu, vă rog! – şi adresându-mi-se mie: - Continuaţi, domnule candidat! Când am isprăvit, Vartolomeiu Stănescu s-a ridicat din nou, de data aceasta pentru a rosti o cuvântare, ceea ce nu se obişnuia la un examen de licenţă. Când se entuziasma, Vartolomeiu Stănescu vorbea cu superlative. A subliniat cunoştinţele mele, forma literară şi felul de a gândi. Şi a încheiat cu convingerea sa că domnul candidat va fi o mare personalitate a bisericii noastre. S-a coborât apoi de la catedră, m-a îmbrăţişat şi m-a sărutat pe frunte” (Nichifor Crainic, *op. cit.,* pp. 112-113)

care va avea să trăiască şi să colaboreze astfel din vreme şi pe terenul vieţii practice cu conducătorii săi la formaţiunea lui viitoare”[386].

Activitatea didactică va fi însă întreruptă pe parcursul implicării militare a României în primul război mondial, Facultatea de Teologie nemaiavând o funcţionare deplină în anii 1916 şi 1917. În contextul războiului, Bartolomeu Stănescu susţine încă de la început intrarea României în conflagraţia mondială[387] alături de Franţa. Este interesat de problemele ce ţin de viaţa internaţională, M. Theorodrian-Carada notând în memoriile sale pentru sfârşitul lui iunie 1916: „Vlădica Vartolomeu Stănescu îmi spune că manifestul Universitarilor a fost dorit de guvern. Credea că începe focul”[388]. La fel, în noiembrie 1916 tot acesta reţine că „vlădica Vartolomeu Stănescu îmi spune a doua zi de dimineaţă că nemţii şi bulgarii au trecut Dunărea la Zimnicea şi Islaz”[389]. În 1917 pleacă şi el în Moldova, cerându-i ministrului de Război, Vintilă Brătianu, să fie trimis capelan pe front pentru că „pe lângă entuziasmul patriotic ce-l însufleţea, însăşi primirea salariului de Profesor Universitar îl obliga să fie nelimitat la dispoziţia patriei sale scumpe”[390]. Nu primeşte acceptul nici de la Vintilă Brătianu, nici de I. Gh. Duca, ministrul Instrucţiei Publice, şi se înscrie profesor la *Şcoala Normală Vasile Lupu* din Bogzeşti, lângă Roman, predând limba română şi religia. De asemenea, arhiereul predica şi cânta la strană în fiecare duminică pentru că nu avea veşminte arhiereşti care să-i permită săvârşirea Sfintei Liturghii.

Perioada din timpul primului război mondial, deşi dominată de calcule politice pentru numirile în diferite funcţii de conducere bisericeşti, surprinde şi printr-o deschidere a generaţiei de tineri teologici către probleme sociale supuse atenţiei publicului şi mai ales prin libertatea discursului acestora. În cadrul unei conferinţe susţinute de Bartolomeu Stănescu împreună cu Ioan Mihălcescu cu ocazia congresului studenţilor teologici din cadrul Universităţii din Bucureşti desfăşurat în 1916, tânărul arhiereu vorbeşte de necesitatea îmbogăţirii culturii clerului, dar şi de modesta salarizare a acestuia, ceea ce duce la o criză a vocaţiei[391]. Bartolomeu Stănescu este atacat de un preot aflat în ipostaza de auditor cu ocazia unei conferinţe susţinute de arhiereu. Ierarhul ar fi înlocuit într-o exegeză biblică publică cuvântul *curvele* din ediţia oficială a Bibliei aprobată de Sfântul Sinod cu un neologism – *desfrânatele*[392], demers ce făcea parte din înnoirea limbajului biblic.

Prin urmare, dincolo de implicarea arhiereului Bartolomeu Stănescu în diferite proiecte ale societăţii civile, acesta primeşte datorită guvernului conservator în anii 1912-1914 trei funcţii pentru care sprijinul politic era o condiţie *sine qua non*.

---

386 Arhiereul Bartolomeu Stănescu, „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale şi Ce însemnătate ar avea pentru reorganisarea Bisericii Ortodoxe de Răsărit din România întregită”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul I, no. 5-6, august-septembrie 1920, p. 169.

387 D. Cristescu, *op. cit.*, p. 67.

388 M. Theodorian-Carada, *op. cit.*, p. 58.

389 *Ibidem*., p. 64.

390 *Ibidem*., p. 69.

391 „Studenţeşti”, în *România de mâine*, anul I, nr. 21, 15 martie 1916, p. 243.

392 PIUS XV, „Conduita unei părţi din presa bisericească”, în *România de mâine*, anul I, nr. 21, 15 martie 1916, pp. 248-249.

Astfel, hirotonia în treapta arhierei, directoratul de la Casa Bisericii şi titularizarea în învăţământul universitar sunt elemente care confirmă lipsa de autonomie a Bisericii Ortodoxe Române din Regatul României în perioada de până la Marea Unire. Bartolomeu Stănescu va asuma deplin aceste funcţii, dar după încheierea primului război mondial discursul său public va însemna o reevaluare a relaţiei dintre Biserica Ortodoxă şi societatea română în general faţă de statul român modern.

4.4. Alegerea mitropolitului primat (1919)

Bartolomeu Stănescu obţine în guvernarea conservatoare în decurs de doar un an şi jumătate trei funcţii care-l fac să iasă din anonimatul studiilor din capitala Franţei şi să ajungă o personalitate publică ale cărei opinii erau luate în serios. Astfel, după hirotonia întru arhiereu, acesta ocupă un post politic, acela de Director al Casei Bisericii, iar mai apoi este titularizat la catedra de Noul Testament a Facultăţii din Teologie din Bucureşti fără să fi fost înainte profesor suplinitor şi agregat, ipostaze prin care treceau majoritatea profesorilor. Mai mult decât atât, din postura de profesor universitar avea mult mai multe şanse pentru a fi ales episcop titular, decât din cea de arhiereu, cea din urmă reprezentând la rându-i un mare avantaj. Prin urmare, din perspectiva oportunităţilor de carieră drumul către titularizarea ca eparhiot era larg deschis, singura necunoscută fiind aceea a eparhiei. Într-o ordine a influenţei şi a vizibilităţii publice scaunul cel mai râvnit pentru orice candidat la episcopat era cel de mitropolit primat, care era de altfel ocupat de Conon Arămescu Donici. Înaintat în vârstă, primatul avea şi o mare problemă de percepţie publică, fiind suspectat de semnarea manifestului prin care armata română era îndemnată să renunţe la luptă în timpul ocupaţiei germane din anul 1917[393], ceea ce îi va grăbi demisia prin pensionare la 1 ianuarie 1919. În afara mitropolitului-primat, scaunul de mitropolit al Moldovei era ocupat de Pimen Georgescu, fost profesor de dogmatică la Facultatea de Teologie din Bucureşti. În acelaşi timp, alegerile făcute de Colegiul Electoral Bisericesc întrunit în anul 1918 la Iaşi sunt anulate, motiv pentru care rămâneau vacante mai multe eparhii din Vechiul Regat, printre care cea a Râmnicului Noul Severin şi cea a Argeşului.

Dintre cele trei eparhii importante neocupate în anul 1919, cea de la Râmnic era cea mai întinsă, cuprinzând cinci judeţe (Vâlcea, Romanaţi, Dolj, Gorj şi Mehedinţi) şi a treia în ordine canonică după cele două mitropolii de la Bucureşti şi Iaşi, ceea ce făcea din ierarhul de la Râmnic o persoană extrem de influentă în interiorul Bisericii Ortodoxe Române. După retragerea lui Sofronie Vulpescu în iunie 1918, eparhia de la Râmnic nu a avut până în martie 1921 un titular pentru scaunul de episcop, fiind condusă de patru locotenenţi: Meletie Constanţeanu (1918), Antim Petrescu (1918-1919), Alexie Şerban (1919-1920) şi Bartolomeu Stănescu (1920-1921).

[393] Lucian Boia, *„Germanofilii". Elita intelectuală românească în anii primului război mondial*, Humanitas, Bucureşti, 2009, pp. 86-87.

În acest context, anul 1919, care debutează la 1 ianuarie cu demisia mitropolitului-primat şi se încheie la 31 decembrie cu alegerea unui nou mitropolit-primat, este dominat de un vid de autoritate în interiorul Bisericii Ortodoxe Române, ceea ce le permite preoţilor organizaţi deja în diferite corporaţii să aducă în atenţia publică diferite nemulţumiri ale perioadei antebelice, precum şi frânturi de proiecte pentru reorganizarea bisericească, insistându-se cu precădere asupra nevoii de reprezentare a clericilor de mir şi monahilor în organismele bisericeşti de conducere locale şi naţionale. Vidul de autoritate cuprinde şi zone ale teritoriilor alipite Regatului României. Astfel, în contextul neocupării scaunului de mitropolit al Ardealului, liderul informal al ortodocşilor români din Transilvania şi Banat era episcopul de Caransebeş, Miron Cristea, iar partidele politice îşi continuă dezbaterile interne pentru configurarea Sfântului Sinod, ceea ce îl face pe Bartolomeu Stănescu din postura de arhiereu intelectual să fie unul dintre eligibilii pentru postul de mitropolit-primat[394]. Prin urmare, urgenţele mediului bisericesc erau mai înainte de orice alegerea noului mitropolit de la Bucureşti, cooptarea sub diferite forme a vocii clerului inferior în organismele de conducere şi autonomia bisericească, ultimele două chestiuni având să fie aşezate pe baze instituţionale abia după consultarea teologilor din provinciile alipite Regatului României în cursul anului 1918.

În ciuda urgenţei alegerii noului mitropolit primat, procedura nu putea fi deschisă decât prin convocarea *Marelui Colegiu Electoral Bisericesc* posibilă abia după deschiderea primei sesiuni parlamentare a anului 1919 ce a avut loc în ziua de 22 noiembrie. În acest sens, sunt vehiculate două nume, cel al lui Miron Cristea descris ca un lider naţional al românilor din Ardeal, liderul parlamentarilor bănăţeni din Adunarea Deputaţilor a Regatului României, reprezentant al tradiţiei şaguniene ce dăduse rezultate superioare în Transilvania faţă de funcţionarea Bisericii Ortodoxe din Vechiul Regat, şi cel a lui Bartolomeu Stănescu care dincolo de handicapul vârstei de 39 de ani beneficia de o imagine publică extrem de bună, ca adept al autonomiei bisericeşti, intelectual şi mai degrabă apropiat al clerului inferior, decât al cercurilor politice.

Pentru moment, primul dintre cei doi pare să refuze la începutul anului 1919 invitaţia guvernului pentru această demnitate: „s-a invitat (n.n. de către guvern)

394 „Într-o şedinţă a Comitetului Consultativ, Marghiloman a pus chestia persoanei ce s-ar fi cuvenit să fie ales mitropolit Primat al României în locul Mitropolitului Konon, ce fusese demis. Mi-au cerut mai întâi părerea mie, ca specialist în materie de culte. «Fiindcă vreţi să hotărâţi care trebuie să fie atitudinea partidului în această chestie, cred că cei dintre ai noştri ce fac parte din Parlament, trebuie să voteze pe cel pe care-l vor alege majoritatea, ori care ar fi. Evident însă că dacă mi se cere mai înainte părerea, trebuie să avem una pe care să o susţinem. Din nenorocire mă tem că nimeni n-are să ne ceară nouă avisul! - Dar dacă ni se cere, intervine Marghiloman. - Atunci cred că cel mai bun lucru de sfătuit ar fi alegerea Mitropolitului Vladimir de Repta. Mitropolia Bucovinei, care nu e nici cât Protopopia Judeţului Doljiu, nu are nici un rost; destul ar fi o episcopie cu titlul de Rădăuţi şi Cernăuţi pentru acolo. Mitropolitului Vladimir, bătrân şi slăbănog să i se dea doi vicari, pe Vartolomeu Stănescu şi pe Visarion Puiu. Ei sunt cei mai de seamă arhierei. Puşi la treabă, se va vedea care merită să devie succesorul lui Vladimir de Repta, care nu cred să mai trăiască mai mult de doi-trei ani. Tocmai cât trebuie ca să-i vedem la lucru pe aceşti doi»” (M. Theodorian-Carada, *op. cit.,* pp. 95-96.)

pentru locul de Mitropolit primat P. S. Sa Episcopul Caransebeşului Dr. Miron Cristea [...] a refuzat categoric"[395]. Noul prim-ministru al României, Alexandru Vaida-Voievod, prezintă în programul său de guvernare ca deziderat pentru Biserică organizarea autonomă a cultelor, fără a specifica principii sau instrumente ale înfăptuirii acestei realităţi. Însă, la finele anului 1919 înainte de stabilirea convocării Marelui Colegiul Electoral Bisericesc, preşedintele Senatului decide afişarea „în toate oraşele şi satele din România a discursului de predare a Banatului rostit de Miron Cristea"[396] pentru patriotismul transmis de ierarhul bănăţean, semn al faptului că exista deja un consens al politicienilor privind viitorul mitropolit-primat.

În ciuda calculelor făcute de diverşi politicieni, la alegerea mitropolitului primat al Bisericii Ortodoxe Române, Bartolomeu Stănescu nu apare pe lista de propuneri a Colegiului Electoral Bisericesc. Astfel, în cadrul alegerilor desfăşurate la Ateneul Român episcopul Miron Cristea al Caransebeşului a primit 435 de voturi din totalul celor 447 exprimate. Celelalte opţiuni au fost împărţite în procente nesemnificative între arhiereul Calist Bârlădeanul şi fostul mitropolit primat Atanasie Mironescu[397]. Alegerea unui ardelean în scaunul de primat de la Bucureşti a fost descrisă sub semnul omogenizării naţiunii române recent reîntregite[398]. Quasi-unanimitatea alegerii lui Miron Cristea pare a fi în continuarea tradiţiei alegerii ierarhilor din Vechiul Regat, adică decisă de preferinţele guvernului şi, deci, necontestată nici măcar la nivelul dezbaterilor publice[399].

Cu această ocazie cotidianul *Dacia* prezintă un interviu realizat cu Bartolomeu Stănescu cu o zi înaintea alegerilor pentru mitropolitul-primat şi motivat de faptul că arhiereul era considerat unul dintre favoriţii parlamentarilor[400]. Declară cu acest prilej că nu va candida pentru că respectă ierarhiile şi că ar demisiona în cazul în care ar fi ales, menţionând, în ciuda evidenţelor procedurilor, că alegerea mitropolitului primat nu trebuie să fie politică şi că

> „voiu rămâne de strajă alături de oricine, dar şi împotriva oricui ar face pact cu vreo incapacitate, cu vreo politică sau vreun bizantinism oarecare împotriva crezului pe care îl dă civilizaţia contemporană"[401].

Acest crez presupune:

> „libertatea Bisericii de sub tutela Statului care prin fireasca lui incompetenţă în cele sfinte a abătut tot clerul de la slujirea lui Hristos şi l-a pus de sus până jos în serviciul moralei oportuniste şi materialiste a rătăcirilor moderne precum şi în slujba partidelor politice"[402].

---

395 „În jurul vacanţei mitropolitane", în *Gazeta preoţilor*, anul IV, no. 3, 1 martie 1919, p. 3.

396 „Şedinţa din 17 decembrie 1919", în *Desbaterile Constituantei. Senatul*, no. 12, 31 decembrie 1919, p. 69.

397 „Alegerea Mitropolitului Primat al Ungro-Vlahiei", în *Universul*, vineri 2 ianuarie 1920, p. 1.

398 N. Iorga, „Noul Mitropolit", în *Neamul românesc*, anul XIV, nr. 296, duminică, 4 ianuarie 1920, p. 1.

399 „Alegerea mitropolitului primat al României Mari", în *Dacia*, anul II, nr. 28, 2 ianuarie 1920, p. 1.

400 C. „În jurul alegerii mitropolitului primat. Convorbire cu P. S. Arhiereul Vartolomeiu Băcăoanul", în *Dacia*, anul II, nr. 27, 1 ianuarie 1920, p. 1.

401 *Ibidem.*

Prin urmare, opţiunea pentru Miron Cristea mulţumea marea majoritate a oamenilor interesaţi de organizarea bisericească: Ardealul dădea preşedintele Sfântului Sinod al unei Biserici care avea după Marea Unire din 1918 mai mult de 13 milioane de membri, cei care doreau să fie făcuţi paşi însemnaţi către autonomia bisericească aveau la conducerea Bisericii un reprezentant al tradiţiei şaguniene, iar guvernul avea asigurată loialitatea celui mai influent ierarh ardelean pentru dificilul proces al unificării legislative bisericeşti şi nu numai. Istoricul Paul Brusanowski accentuează rapiditatea cu care s-a făcut alegerea lui Miron Cristea ca mitropolit-primat al României Mari şi sesizează şi motivaţiile politice:

> „În condiţiile vacantării scaunului de mitropolit al Ardealului şi a vârstei înaintate a episcopului de la Arad, Ioan Papp, Miron Cristea a fost ierarhul ortodox ardelean care s-a aflat în prima linie în relaţiile cu autorităţile de la Bucureşti. Era cunoscut mai ales cercurilor liberale încă înainte de unire, prin desele vizite în vechea Românie”[403].

Astfel, pe parcursul a trei zile (16-18/ 29-31 decembrie 1919) Parlamentul a votat Decretul regal de unire a tuturor provinciilor româneşti, a doua zi Sfântul Sinod a aprobat în unanimitate unirea Bisericilor româneşti, iar a treia zi a avut loc întrunirea Marelui Colegiu Electoral care l-a ales pe episcopul Caransebeşului, Miron Cristea în scaunul de mitropolit-primat, în prima zi a anului 1920 având loc şi întronizarea prin înmânarea cârjei mitropolitane de către regele Ferdinand.

Cu toate acestea, mărturiile ulterioare indică faptul că opţiunea pentru Miron Cristea nu a fost atât de evidentă în anul 1919, mai ales că pentru scaunul de mitropolit de la Sibiu, care i-ar fi revenit episcopului de Caransebeş ca lider informal al Bisericii Ardelene, abia în primăvara anului 1920 au fost organizate alegeri câştigate de teologul Nicolae Bălan[404]. Totodată, Pamfil Şeicaru, directorul ziarului *Curentul*, sugerează faptul că „puţin a lipsit ca să fie ales mitropolit-primat în 1919, dar s-a ales necesar un ardelean”[405], indicându-l pe Bartolomeu Stănescu ca primă opţiune a parlamentarilor. Acesta însuşi susţine la rându-i, după 1938, că alegerea sa ca mitropolit-primat fusese deja negociată în Parlament când a decis să se retragă pentru a-i lăsa locul lui Miron Cristea[406]. Singura voce indicând spre Miron Cristea ca fiind deja ales ca mitropolit-primat înainte de convocarea Marelui Colegiul Electoral Bisericesc este cea a mitropolitului Moldovei, Nicodim Munteanu care cu ocazia împlinirii vârstei de 70 de ani de către patriarhul şi prim-ministrul Miron Cristea ţine o alocuţiune pe care Sfântul Sinod a considerat-o oportună pentru publicare în anul 1938[407].

---

402 *Ibidem.*

403 Paul Brusanovski, *Autonomia şi constituţionalismul în dezbaterile privind unificarea Bisericii Ortodoxe Române (1919-1925),* Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007, p. 98.

404 *Dacia*, anul I, nr. 276, 4 octombrie 1919, pp. 1-2.

405 Pamfil Şeicaru, „Impozite religios-culturale”, în *Curentul*, anul I, nr. 173, duminică 8 iulie 1928.

406 Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noul Severin, *O lămurire în legătură cu eparhia locală,* Tipografia Episcopul Vartolomei, Râmnicul Vâlcii, 1938, pp. 5-9.

407 „episcopul de Caransebeş (n. n. Miron Cristea) era cunoscut bine în toate sferele politice superioare şi în cele bisericeşti, aci într-un cuvânt au spus: iată candidatul la scaunul de

Peste toate acestea, problema unificării bisericeşti ca urmare a Unirii de la 1918 va continua să scoată la iveală forme ale aservirii Bisericii Ortodoxe din Vechiul Regat faţă de guverne, iar compromisul în jurul identificării unui singur corp de principii, statute şi regulamente pentru o organizarea unitară a Bisericii Ortodoxe Române va fi atins abia după 1925, când, în opinia lui Bartolomeu Stănescu, noua lege de organizare are meritul de a deschide Biserica către societate prin cooptarea mirenilor în forurile de conducere bisericeşti[408].

4.5. Congresele preoţeşti (1919-1920)

Dincolo de alegerea unui mitropolit primat, care deşi nu era din Vechiul Regat, era perceput datorită tradiţiei şaguniene ca fiind capabil să schimbe raporturile Sfântului Sinod cu guvernul, în sensul în care Biserica Ortodoxă Română nu va mai fi fost aservită intereselor imediate ale partidelor de la guvernare, anul 1919 are menirea de a deschide Biserica spre societate. În acest sens, preoţii devin o voce influentă nu doar în presa bisericească, ci şi în cea laică, iar dezideratul autonomiei bisericeşti întruneşte un consens quasiunanim în spaţiul public. Apar mai multe proiecte de reorganizare a Bisericii Ortodoxe Române cu precădere dinspre clerul inferior, sunt invocate principii de natură politică, tipuri de relaţie stat-Biserică de sorginte occidentală şi care ies din tiparul sinonimiei ortodoxie-românitate[409], etc., astfel încât anul 1919 este extrem de viu sub raportul dezbaterilor publice.

Deşi situaţia anului 1990, imediat după căderea regimului comunist în România, este relativ asemănătoare cu cea anului 1919 (vid de autoritate la nivelul preşedinţiei Sfântului Sinod şi al altor scaune episcopale, congrese preoţeşti vocale şi mediatizate şi dezideratul autonomiei), în cadrul ortodoxiei româneşti consistenţa intelectuală, deschiderea către democraţie, implicarea societăţii civile şi chiar luarea în considerare în mod serios a separaţiei totale dintre stat şi Biserică specifice anului 1919 nu vor mai fi

---

Mitropolit primat al României, scaun care era atunci vacant. Îmi aduc aminte că întorcându-mă de la Iaşi, mitropolitul de atunci al Moldovei spunea cu entuziasm: alesul sufletului meu pentru scaunului de Mitropolit primat este Miron Cristea de la Caransebeş. La Iaşi portretul episcopului de Caransebeş era la loc de cinste şi mitropolitul le spunea tuturor cu bucurie că în curând vom avea Mitropolit primat pe Miron Cristea. Îmi aduc aminte de asemenea şi de o împrejurare din 1919, când ne-am întâlnit la Sinaia pentru consfătuirea de unificare a Bisericii. Era acolo şi episcopul de Caransebeş şi la masă când să ne aşezăm, mitropolitul îmi spunea: Prea Sfinţite (eram arhiepiscop la Chişinău) cedează locul viitorului Primat al României" (*Desbaterile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Sumarele şedinţelor. Sesiunea ordinară din anul 1938*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1938, p. 90.)

408 Episcop Vartolomei, „Chemare către clerul şi poporul oltean, cu prilejul punerii în aplicare a nouei legi bisericeşti. No. 7598. 1925 septembrie 19", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul IV, no. 9, septembrie 1925, pp. 273-276.

409 Hans-Christian Maner, „Aspects of Modernisation and the Orthodox Church in Romania", în Bogdan Murgescu (edited by), *Romania and Europe. Modernisation as Temptation, Modernisation as Threat*, Allfa, Edition Köber-Stifung, Bucureşti, 2000, pp. 74-83

vreodată atinse. În acest context, Bartolomeu Stănescu este unul dintre personajele din centrul dezbaterii atât sub raportul vocalităţii, cât mai ales al consistenţei reflecţiei intelectuale. El citeşte reforma bisericească în culori albe şi negre, deoarece

> „a o păstra aşa cum o avem (n. n. Biserica) pentru babe, pentru candidatele la măritiş şi pentru câţiva bolnavi cari mai cred încă în eficacitatea credinţei, însemnează a înlocui Evanghelia cu Ciaslovul, adică cu ritualismul stern care exista şi în epoca păgână”[410].

Prin urmare, Evanghelia nu poate fi redusă la ritual, ea are relevanţă socială care trebuie luată în serios din moment ce societatea românească a pornit pe drumul modernităţii care asumă Biserica drept acea corporaţie din centrul societăţii datoare să se ocupe de desăvârşirea umană[411]. Biserica aşadar trebuie să iasă din logica secularizării în care s-a autoexilat pentru binele societăţii: „la ce dezastru se expune o Biserică laicizată, şi la ce dezastru sufletesc se expune de asemenea un popor întreg cu o Biserică laicizată”[412].

O primă schimbare fundamentală la nivelul anului 1919 o reprezintă congresele şi conferinţele organizate de clerul inferior fără implicarea ierarhilor, evenimente care, desfăşurate în lipsa superiorilor şi sub certitudinea că participanţii nu vor suferi repercusiuni negative, asigură o libertate a discursului nemaiîntâlnită în istoria bisericească modernă din spaţiul Vechiului Regat pentru că „altădată nici măcar o consfătuire n'a fost îngăduită”[413].

În ciuda faptului că existau mai multe societăţi ale preoţilor în Vechiul Regat[414] înfiinţate mai degrabă ca societăţi de întrajutorare, clericii de mir nu au avut niciodată un cuvânt de spus în ceea ce priveşte organizarea bisericească, puterea de a-i influenţa pe ierarhi sau obţinerea de drepturi salariale, sociale, etc. Raportul dintre preot şi ierarhul său era intermediat de către Ministerul Cultelor, Casa Bisericii şi alte autorităţi administrative şi politice, ceea ce făcea ca preotul să-şi asigure bunăstarea materială şi chiar stabilitatea slujbei prin implicarea în politică, fie sub forma candidaturilor personale la nivel local sau naţional, fie prin sprijinul acordat la nivelul comunităţii parohiale unui candidat mirean. Prin urmare, implicarea preoţilor în politică era un dat al arhitecturii relaţiei dintre stat şi Biserică, în care cea din urmă funcţiona ca un departament din cadrul birocraţiei de stat, iar partidele erau extrem de interesate de manufacturarea voturilor prin intermediul liderilor comunităţilor de creştini. În acest context, preoţii readuc în discuţie vechi *pattern*-uri antebelice ale complicităţilor născute de-a lungul modernităţii româneşti între oamenii politici şi clerici, îndeosebi ierarhi:

---

410 C. „În jurul alegerii mitropolitului primat…”, p. 1

411 Vartolomeiu, al Râmnicului Noul-Severin, „Discurs ţinut în şedinţa Senatului din 25 Maiu 1921 la legea învăţământului d-lui Dumitru Negulescu”, în *Idem*., *Produsuri sufleteşti…*, p. 210.

412 *Idem*., *Raportul general către Sfântul Sinod…*, p 16.

413 „Se luminează”, în *Gazeta preoţilor*, anul IV, no. 7, iulie 1919, p. 1.

414 Societăţi preoţeşti înfiinţate în Regatul României: Ajutorul (Bucureşti, 1870), Societatea preoţilor din Ploieşti (1880), Binefacerea (Iaşi, 1882), Frăţia (Piteşti, 1897), Solidaritatea (Galaţi, 1902), Ocrotirea (Iaşi, 1909), Roman-Vodă (Roman, 1913), Caritatea (Ploieşti, 1914) etc.

„Împrejurul locurilor de episcopi şi arhierei mişună întotdeauna o puzderie de oameni dibaci în ploconeli şi îndrăzneţi în a-şi valorifica merite ce cred că le au, dar pe care nimeni nu le cunoaşte. Sunt un soiu de gândaci negri, cari ies prin bucătării şi camere nemăturate, dar numai la întunerec. Nu sufăr lumina. Biserica noastră e o odae cam nemăturată. Să nu cadă păcatul peste noi ca alegătorii să prindă în urnă tocmai vre-un gândac de aceştia. [...] sunt oameni în ţara aceasta care doresc să aibă în Mitropoliţi şi Episcopi slugi plecate. Altfel n-ar putea asemenea oameni să-şi facă interesele”[415].

În acest context, prima reformă cerută de preoţi a fost aceea de a desfiinţa pârghiile de intervenţie a statului în viaţa Bisericii, situaţie în care schimbarea trebuia să aibă loc de sus în jos:

„Până acum Camera şi Senatul aduceau în marele colegiul electoral peste 300 de membri pe când Sinodul cu consistoriul superior bisericesc aduceau numai 36 de membri. Aceştia reprezentau Biserica faţă cu cei 300 de membri laici. Se înţelege dar că nu era vorba de o alegere făcută de Biserică, ci de o alegere pur politică, deoarece guvernele aveau totdeauna majoritatea în colegiul electoral [...] alegerile făcute de marele colegiul electoral sunt expuse la fluctuaţiunile politice”[416].

Cu ocazia congreselor preoţeşti, clericii simt nevoia să invite şi ierarhi, astfel încât la întrunirea din ziua de 2 octombrie 1919 participă la Marele Congres Preoţesc trei arhierei: Bartolomeu Stănescu, Evghenie Humulescu şi Platon Ploeşteanul[417]. Cunoscut pentru obsesia cu care Bartolomeu Stănescu lansase în spaţiul public principiile autonomiei bisericeşti, atitudinea atipică pentru un viitor episcop, în cea de-a doua zi a congresului la insistenţele sălii acesta ţine o alocuţiune, nu înainte de a menţiona că „n-ar vrea să vorbească că să nu se supună că influenţează prin situaţia sa de arhiereu”[418]. Arhiereul reiterează cu această ocazie deziderатul separării dintre Biserică şi politică sub forma autonomiei bisericeşti, principii care-l fac să devină rapid favoritul preoţilor pentru ocuparea scaunului de mitropolit-primat:

„S'a coborât un arhiereu din Olimpul cel sfânt, s'a deslipit din sânul Sfântului Sinod, care strângea în sine, între păreţii săi tot aristocratismul ce se poate îngădui unui aşezământ, s'a coborât în mijlocul preoţilor să le expună un proect al P. S. Sale asupra viitoarei organizări a bisericii”[419].

În acest context, chiar dacă deziderатul nu este enunţat explicit, preoţii prin congresele preoţeşti şi publicaţia *Gazeta Preoţilor*, remarcă un singur ierarh, în persoana lui Bartolomeu Stănescu, deopotrivă pregătit pentru administrarea vieţii bisericeşti în perioada următoare, dar şi dispus la două reforme absolut necesare:

---

415 Pr. I. Popescu-Mălăeşti, „În preajma evenimentelor din Biserică”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul I, no. 3-4, iunie-iulie 1920, p. 110.

416 Econ. D. Georgescu, „Alegerea Mitropoliţilor şi Episcopilor”, în *Universul*, anul XXXVII, nr. 349, 14 noiembrie 1919, p. 2.

417 „Marele congres preoţesc”, în *Dacia*, anul I, nr. 275, 3 octombrie 1919, p. 1.

418 „Marele congres preoţesc. Ziua II”, în *Dacia*, anul I, nr. 276, 4 octombrie 1919, p. 1.

419 „Se luminează”, în *Gazeta preoţilor*, anul IV, no. 7, iulie 1919, p. 1.

asocierea clericilor de mir în organele de conducere bisericească şi ruperea legăturii cu mediul politic, înţeles ca dispute electorale şi instabilitatea politicii bisericeşti a guvernelor.

Dezbaterile congreselor preoţeşti ale anului 1919 scot la iveală două viziuni dintre care cea dominantă rămânea aceea conform căreia statul român modern a fost prietenul Bisericii chiar şi în ipostaze în care statisticile arată contrariul, cum ar fi salarizarea clerului. Cea de-a doua viziune este singulară şi aparţine lui Bartolomeu Stănescu. Acesta porneşte de la descrierea relaţiei dintre stat şi Biserică sub forma legăturii dintre trup şi suflet, drept pentru care e necesară

> „suprimarea sau cel puţin transformarea în sens evanghelic a acelor instituţiuni prin care statul şi-a exercitat asupra bisericii tutela lui nefirească şi nefastă. Prin această operaţie politicianismului i se va tăia din subţioară aripa lui bisericească cu care a înăbuşit Evanghelia şi a lăsat sufletul poporului în întunericul moral şi cultural”[420].

Biserica nu şi-a făcut datoria faţă de corpul credincioşilor tocmai pentru că n-a beneficiat de autonomie, deci de libertate de acţiune şi de valorificare mijloacelor materiale proprii, acestea fiind secularizate de către domnitorul Alexandru Ioan Cuza fără vreo compensaţie: „Biserica e legată de stat ca sufletul de corp [...] Biserica a făcut sacrificii pentru stat cu averile ei secularizate. Şi în schimb statul n-a făcut ceea ce trebuia pentru Biserică [...] Biserica nu şi-a făcut datoria în sânul poporului”[421]. Astfel, statul român este opresiv pentru că

> „1. a făcut din religiunea lui privilegiată un simplu serviciu public;
> 2. a făcut din cler un simplu corp de funcţionari;
> 3. din biserica privilegiată o instituţie de stat;
> 4. a dat lovituri de grele prestigiului moral al Ierarhiei – rănită de moarte;
> 5. a favorizat ignoranţa şi indiferentismul religios al maselor”[422].

Bartolomeu Stănescu publică totodată un text-manifest în cotidianul *Universul* la 16/29 martie 1919[423]. Contrar uzanţei epocii de a nu fi publicate vocile ierarhilor în ziare sau reviste ca nu aparţineau Bisericii, Bartolomeu Stănescu dă impresia că în contextul anului 1919, în care scaunul de mitropolit-primat era vacant, congresele preoţeşti erau foarte puternice, iar întreaga societate bulversată de construcţia administrativă a noului stat român, că se află într-o campanie electorală pentru a obţine suportul cât mai multor preoţi. Aceştia păreau să fie din ce în ce mai ascultaţi atât în mediul bisericesc, cât şi în spaţiul public, iar Biserica în general revine în atenţia birocraţiei de stat ca un instrument de *nation-building*. Textul-manifest al arhiereului stârneşte reacţii importante în spaţiul public, fiind preluat şi comentat atât de revistele bisericeşti cât şi de politicieni, datorită faptului că arhiereul cere în

---

420 C. „În jurul alegerii mitropolitului primat...”, p. 1

421 „Desbaterile congresului preoţesc”, în *Gazeta preoţilor*, anul IV, no. 10, 4 octombrie 1919, p. 4.

422 Bartolomeu Stănescu apud Teodor P. Păcescu, *Probleme actuale bisericeşti*, Tipografia cărţilor bisericeşti, Bucureşti, 1919, p. 16.

423 *Idem*., „Vom avea autonomia bisericească?”, în *Universul*, anul XXXVII, no. 132, sâmbătă 16(29) martie 1919, p. 1.

mod categoric autonomia bisericească, prezentată ca deziderat natural al construcţiei noului regim politic de inspiraţie democratică şi în care Biserica trebuie să-şi asume drumul independenţei faţă de birocraţia de stat.

Printre reacţiile stârnite de textul lui Bartolomeu Stănescu una dintre cele mai consistente este aceea a *Noii Reviste Bisericeşti* conduse de teologul Teodor Păcescu. Atât acesta, cât şi colaboratorii săi care scriu despre viziunea arhiereului remarcă faptul că „metoda de argumentaţie întrebuinţată de autor este foarte slabă”[424] şi că Bartolomeu Stănescu nu este în drept să aducă critici despre instituţia Casei Bisericii deoarece „firea apăsătoare şi nefirească a birourilor Cassei Bisericii pe care ar vrea s-o vadă ruptă, deşi altădată Prea Sfinţia Sa a strâns cu multă putere această frână. Interesele şi perspectivele sunt însă acum altele”[425]. Totodată, redactorii de la *Noua Revistă Bisericească* nu reuşesc să înţeleagă până unde merge democratizarea vieţii interne bisericeşti şi până unde se poate extinde puterea ierarhului în eparhie numind arhitectura bisericească propusă de arhiereu „organizaţie de autocraţie medievalo-orientală”[426]. Dezbaterea este emblematică atât pentru confruntarea celor două viziuni, dar mai ales pentru faptul că orice formulă de separare a statului de Biserică generează instantaneu solidaritatea celor care nu concep scoaterea Bisericii de sub tutela statului:

> „Prea Sfinţitul Arhiereu Vartolomeu Băcăoanul şi-a exprimat dorinţa ca ori de câte ori se discută ideile P. S. Sale să se întrebuinţeze un ton curat ştiinţific. Răspunsul publicat în revista noastră în legătură cu articolul P. S. Sale din «Universul» este cu mult mai dulce decât tonul războinic întrebuinţat de P. S. Sa. Se discută două principii fundamental opuse: acela al **separaţiunii** bisericii de stat susţinut de P. S. Sa şi acela al contopirii şi identificării bisericii noastre ortodoxe naţionale cu poporul (statul), păstrându-se echilibrul dintre puterea spirituală a bisericii şi puterea politică a statului, lucru ce intră în vederile revistei. Prea Sf. Vartolomeu este o personalitate cu care se poate discuta, de aceia nu s-a înţeles nici de noi a se căuta vreo ceartă personală publicând răspunsul în chestiune. Promitem aceiaşi obiectivitate care ni se va arăta, şi fiindcă înţelegem libertatea discuţiilor, punem coloanele revistei noastre la dispoziţia P. S. Sale spre a-şi susţine vederile”[427].

Susţinând o conferinţă la *Societatea Clerului Mirean Ajutorul* despre Biserică şi Stat, Bartolomeu Stănescu întâmpină dezaprobarea teologului Teodor Păcescu, directorul *Noii Reviste Bisericeşti*. Poziţiile celor doi diferă radical în ceea ce priveşte atitudinea faţă de stat. În vreme ce arhiereul doreşte ca Biserica să fugă de stat „cu grabă şi poate şi cu groază”[428], teologul bucureştean susţine contrariul. Episcopul Bartolomeu Stănescu propune de asemenea, desfiinţarea tuturor şcolilor de teologie finanţate de către stat şi înfiinţarea unora noi în cadrul societăţilor preoţeşti pe

---

424 Un teolog, „Cronica politică-bisericească”, în *Noua Revistă Bisericească*, anul I, no.1, martie şi aprilie 1919, p. 13.

425 *Ibidem.*

426 *Ibidem.*

427 T. Păcescu, „Însemnări”, în *Noua Revistă Bisericească*, anul I, no.2-3, maiu şi iunie 1919, p. 41.

428 *Idem*., *Probleme actuale bisericeşti...*, p. 13.

acţiuni, aşa cum va fi cazul *Societăţii Preoţeşti Renaşterea* din Eparhia Râmnicului Noului Severin.

Eforturile lui Bartolomeu Stănescu în sensul configurării unei relaţii dintre stat şi Biserică în care principiul dominant să fie cel al autonomiei bisericeşti nu se opresc în zona culiselor alegerii mitropolitului primat şi consolidării relaţiei personale cu societăţile preoţeşti, ci ia o formă academică prin revistele pe care acesta le înfiinţează şi anii 1919 şi 1920, dar şi o formă practică prin atitudinea pe care acesta o are ca locotenent[429] al Eparhiei Argeşului, funcţie în care este numit în februarie 1919 şi pe care o părăseşte în martie 1920 pentru a îndeplini aceeaşi misiune de girant de data aceasta la eparhia Râmnicului Noul Severin.

Locotenenţa de la Eparhia Argeşului este inaugurată cu o carte pastorală care răspunde în mod direct nevoilor clerului. Astfel, din cauza salarizării extrem de precară a personalului bisericesc deopotrivă rural şi urban, de mir sau monahicesc, sursele de venit ale acestora proveneau fie din munca la câmp, fie din funcţii administrative în cadrul instituţiilor publice. În opinia arhiereului, niciuna dintre cele două categorii ocupaţionale nu corespundea misiunii preoţeşti fapt pentru care, „le cere cu poruncă"[430] să nu mai lucreze în bănci sau instituţii administrative ale statului pentru că există o nepotrivire, conform lui Francisc de Assisi, între misiunea lor şi lucrul cu banul[431]. Deopotrivă, „munca în ţarine este nepotrivită cu misiunea preoţească"[432], aceasta putând fi înlocuită cu

> „munca gospodărească […] cel mai potrivit cu chemarea slujitorilor sfântului Altar […] care nu-i îndepărtează prea mult şi prea des de Biserica lor, care nu-i supune prea mult la bunul plac al acelora, pe care ei sunt îndatoraţi să-i îndrumeze în cele morale"[433].

Agricultura românească de subzistenţă, care însemna pentru posesorul de pământ respectarea unui anumit calendar agricol şi care răpea foarte mult timp era în contradicţie cu permanenta disponibilitate a preotului de a răspunde nevoilor credincioşilor. Drept consecinţă, muncile permise preoţilor şi chiar indicate pentru a le oferi un model de agricultură care să depăşească graniţele subzistenţei sunt: cultivarea pomilor fructiferi, albinăritul, cultura viermilor de mătase, cultura

---

429 Potrivit art. 119 din „Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române", puterile locotenenţilor de episcopi erau foarte limitate: „Pe timpul vacanţei scaunului episcopal, afacerile duhovniceşti le îndeplineşte episcopul locţiitor, desemnat de mitropolit, iar cele administrative curente consiliul eparhial, ferindu-se de orice înnoire sau chimbare", în Chiru Costescu (alcătuit şi adnotat de), *Legi, regulamente, canoane, statute, decizii, jurisprudenţe, etc. date dela războiu încoace şi aflate azi în vigoare; referitoare la: Biserică, culte, cler, învăţământ religios, organizaţiuni eclesiatice, bunuri bisericeşti, judecăţi disciplinare etc.; însoţite de un index alfabetic amănunţit*, Tipografia „Lupta", Bucureşti, 1931, p. 78.

430 N. CR., „Cuvintele unui arhiereu", în *Dacia*, anul I, no. 99, 19 martie 1919, p. 1.

431 Vartolomeiu Stănescu, „Îndemn către cucernicii preoţi, către cinstiţii diaconi, către cuvioşii monahi şi monahii şi către cântăreţi şi paraclisieri din de Dumnezeu păzita Eparhie a Argeşului pentru munca gospodărească potrivită misiunii lor", în Dumitru Cristescu, *op. cit*., p. 78

432 *Idem*., *Munca gospodărească pentru clerici şi monahi. Întâiul îndemn către clerul şi monahii acestei Episcopii*, Tipografia „Lumina" Gh. F. Nicolescu, Curtea de Argeş, 11 februarie 1919, p. 6.

433 *Ibidem*., p. 5.

plantelor medicinale; pentru monahi se poate adăuga: creşterea vitelor pentru industria laptelui şi producerea lânii, ateliere de sculpturi, pictură, veşminte, cânepă, mătase, odăjdii, piese sacre, împletiri de răchită şi paie. Prin urmare, Biserica trebuie să fie separată de administraţia publică chiar şi sub acest aspect al dedicării întregului timp misiunii sacerdotale. Chiar dacă de-a lungul modernizării României preoţii, în ipostaza lor de ştiutori de carte au îndeplinit funcţii administrative în lipsa unor funcţionari de carieră de care să se poată folosi statul român, a venit timpul ca preotul să se dedice în mod total chemării sale:

> „Desigur, că Cucernicii noştri Preoţi au bine meritat dela Patrie şi dela Naţiune prin amestecul lor până acum în însăşi lucrările de conducere al acestor instituţiuni. Prin acest amestec, ei au îndeplinit un gol, şi au suplinit lipsa oamenilor competenţi la noi pentru astfel de intreprinderi; şi au îndurat în paguba demnităţii şi a chemării lor în povara grea a începuturilor noastre în această privinţă. Astăzi însă, aceste instituţii sunt bine întemeiate şi s-au prins de moravuri; aşa că, de astăzi înainte datoria Preotului nostru faţă de ele va fi numai să le înfiinţeze ca iniţiator pe unde ar mai fi nevoe, şi să le supravegheze ca controlor, oriunde membrii lor i-ar încredinţa această însărcinare. Cât pentru conducere, noi îl sfătuim să o lase la mâna tinerilor săi enoriaşi, pe care bine ar face să-i îndrume cu stăruinţa la şcoalele noastre inferioare de comerţ pentru formarea competinţei trebuitoare”[434].

Atitudinea atipică a lui Bartolomeu Stănescu, deşi modernă, este salutată ca un început ferm de reformă bisericească: „ne place să vedem în broşura aceasta a părintelui arhiereu un semn de mişcare nouă şi sănătoasă. Biserica noastră tânjeşte de multă vreme înţepenită în forme uscate, ucigaşe”[435]. Totodată, acesta nu se limitează la discursul de părinte spiritual către clericii din subordine, ci prezintă viziunea sa şi Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice:

> „Noi am prevenit pe Onor. Minister de Culte prin adresa No. 169 din 7 Febr. st.v1919 cu rugăciunea de a binevoi să-i împărtăşească Onor. Minister de Domenii atât aceste vederi, cât şi stăruinţa de a dispune uniformizarea plăţii clerului rural, prin întregirea lipsei pământurilor bisericeşti oriunde exproprierea ar putea să o facă. Nu suntem deci împotriva dreptului firesc al Bisericii şi al clerului de a stăpânii pământuri, ci suntem împotriva modului vechiu de cultivare al acestor pământuri, care îl răpeşte pe Preot prea des şi prea mult dela casa şi de la Sfântul lui Altar, vătămându-i într-o egală măsură şi chemarea şi demnitatea”[436].

Prin urmare, anul 1919 a însemnat pentru Bartolomeu Stănescu o perioadă de maximă prezenţă în spaţiul public prin dezbaterile la care a participat şi proiectele pe care le-a susţinut. Deşi, nu va fi ales mitropolit-primat, atitudinea sa este similară cu aceea a unui politician aflat în campanie electorală şi dorind să adune în jurul său cât mai multe voci, persoane şi idei.

---

434 *Ibidem*., p. 7.

435 N. CR., „Cuvintele unui arhiereu…”, p. 1.

436 Vartolomei Bacaoanul, Locţiitor de Episcop, *Munca gospodărească pentru clerici…*, p. 12.

4.6. Eforturi şi proiecte academice (1919-1925)

Statutul de profesor universitar, dar mai ales cel de absolvent de drept şi sociologie la Universitatea Sorbona din Paris îl determină pe Bartolomeu Stănescu să-şi prezinte viziunea în legătură cu reforma bisericească utilizând în egală măsură şi instrumente academice. În acest sens, în decurs de doi ani (1919-1920) Bartolomeu Stănescu va înfiinţa două reviste ce ocupă spaţiul dintre discurs academic şi atitudine civică-militantă. De asemenea, arhiereul va ocupa funcţia de director al publicaţiei oficiale *Biserica Ortodoxă Română* între anii 1920-1925, o revistă[437] pe care o va reorganiza pornind de la viziunea sa asupra presei bisericeşti:

> „Ca un rezultat al progresului cultural se poate considera că toate eparhiile din mitropolia Ardealului îşi au organele proprii de publicitate, cari, însă de PS Vartolomei episcopul Râmnicului şi al Noului Severin, în deplină competenţă sunt caracterizate: «Gazetele Bisericeşti, vor rămânea ca şi până aici, nişte simple trâmbiţe de subiectivism cu variaţiuni la infinit de laude pentru unii, de ignorare pentru alţii şi de bârfire pentru cei neplăcuţi, fie chiar de ar fi prea virtuoşi» (Crucea, nr. 8 din 1925)"[438].

Primul proiect academic asumat este legat de contextul unirii provinciilor româneşti şi, deci, al necesităţii unificării legislative. În acest sens, la jumătatea anului 1919 un grup de patru intelectuali editează *Arhiva pentru Drept şi Politică*: Bartolomeu Stănescu, George Corbescu, doctor în drept, diplomat în ştiinţe politice şi fost prefect al Poliţiei Capitalei, G. Drăgănescu şi Alexandru Georgescu, de asemenea doctori în drept[439]. Apărută iniţial în Bucureşti revista va dispărea după doar câteva numere la sfârşitul anului 1922 şi va reapărea în 1928 la Cernăuţi. *Arhiva pentru Drept şi Politică* este prima revistă din România conţinând studii şi articole ştiinţifice de ştiinţă politică, drept şi relaţii internaţionale, multe dintre ele de dimensiuni considerabile de peste 100 de pagini, cu aparat critic, prezentarea metodologiilor folosite, etc. Deşi este prima revistă ştiinţifică de ştiinţă politică din spaţiul academic de limbă română, impactul acesteia pare să fi fost foarte limitat în epocă nu doar din cauza lipsei de constanţă a editării, dar mai ales din cauza lipsei de ideologizare a discursului autorilor. Mai mult decât atât revista nu are niciun fel de posteritate în România, deşi în perioada interbelică era cunoscută şi receptată ca fiind strict ştiinţifică[440].

---

[437] Director Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Starea Financiară a Revistei „Biserica Ortodoxă Română". Gestiunea ei pe 1923 şi Bugetul pe 1924. Raport al Direcţiunii revistei, prezentat Sf. Sinod în sesiunile din Februarie şi Iunie 1924", în *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul XLII, nr. 6 (519), iunie 1924, pp. 355-362.

[438] Eusebiu Roşca, *Monografia Mitropoliei Ortodoxe Române a Ardealului începând dela repausarea arhiepiscopului mitropolit Andrei baron de Şaguna până astăzi. Contribuţii istorice*, Sibiu, 1937, p. 291.

[439] A se vedea: *Arhiva pentru drept şi politică*, iulie-septembrie 1919, Bucureşti, ş.u.

[440] Kerner, Robert Joseph, *Social Sciences in The Balkans and in Turkey. A Survey of Resources for Study and Research in these fields of knowledge*, University of California Press, Berkeley, California, 1930, p. 48.

Arhiereul Bartolomeu publică trei studii la secţiunea intitulată *Politică*, iar temele sale de interes sunt culese doar din zona relaţiei dintre stat şi Biserică[441]. Dintre acestea, primul[442] este un studiu teoretic şi istoric de aproape 80 de pagini asupra relaţiei dintre stat şi Biserică în care autorul face o istorie a regimurilor cultelor din antichitate până în contemporaneitate, din spaţiul european occidental până în cel post-bizantin încheind cu oferirea propriei viziuni asupra organizării Bisericii Ortodoxe Române în anii de după primul război mondial. Este totodată singurul teolog din zona Vechiului Regat al României în întreaga istorie a ortodoxiei româneşti care enunţă necesitatea separaţiei totale dintre stat şi Biserică ca ideal-tip weberian, mai degrabă din ipostaza de intelectual public, decât din cea de ierarh bisericesc.

4.7. Cercul de Studii Social-Creştine şi revista Solidaritatea (1920-1926)

Aşa cum am arătat în capitolul despre *Congresele preoţeşti* din anul 1919, în ortodoxia românească nu există o tradiţie a laicatului implicat în chestiuni de natură spirituală şi cu atât mai puţin în cele administrative. Cu toate acestea, societăţile preoţeşti, deşi extrem de puţine ca număr şi timide în ceea ce priveşte acţiunea socială, încep să aducă pe agenda publică urgenţa reformelor bisericeşti care să schimbe raportul dintre stat şi Biserică. Astfel, pentru ca teologii să obţină o parohie, să poată fi transferaţi de la o parohie rurală la una urbană sau de la o parohie săracă sau una mai bogată apelau mai degrabă la Ministerul Cultelor sau la oameni politici cu influenţă în această zonă, decât la ierarhul lor. De cele mai multe ori situaţia era sinonimă cu implicarea preoţilor în politică în sensul în care fie candidau ei înşişi, fie sprijineau un anumit candidat care, odată ales, le putea satisface nevoile materiale, sociale şi de poziţionare în interiorul ierarhiei bisericeşti.

Prin urmare, arhitectura regimului cultelor în Regatul României a creat o fragmentare a Bisericii Ortodoxe Române, pe de o parte prin împărţirea şi reorientarea electorală atât a preoţilor, cât şi a ierarhilor, cu ocazia alegerilor, pe de altă parte ca stare permanentă de fapt prin crearea unei duble autorităţi asupra clericilor care nu erau doar supuşi ai ierarhilor lor, ci şi ai politicienilor aflaţi în diverse funcţii. Acest lucru, dublat de autoritarismul specific ierarhilor ortodocşi a creat o lipsă de disponibilitate în ceea ce priveşte asocierea preoţilor şi coagularea laicilor, altora decât a politicienilor, în diverse asociaţii care să lupte pentru nevoile lor. Nemulţumirea generală care traversează fără excepţie întreaga perioadă antebelică, de la 1865 până după primul război mondial era legată de veniturile

[441] Arhiereul V. Băcăoanul, „În ce raporturi de drept se va pune statul român cu confesiunea „greco-unită" a fraţilor transilvăneni?", în *Arhiva pentru drept şi politică*, nr. 1, iulie-septembrie 1919; *Idem*., „Principii pe cari va avea să se întemeieze autonomia Bisericii Ortodoxe de Răsărit în Regatul Român", în *Arhiva pentru drept şi politică*, nr. 1, iulie-septembrie 1919; *Idem*., „Cum trebuie înţeles «Statutul Şaguna»", în *Arhiva pentru drept şi politică*, octombrie 1919-martie 1920.

[442] *Idem*., „Principii pe cari va avea...", pp. 157-229.

salariale, lipsa terenurilor agricole, lipsa disponibilităţii autorităţilor locale de a se ocupa de întreţinerea bisericilor şi a personalului de cult etc.:

> „Pentru lefurile preoţilor noştri prin urmare, regimul democratic nu şi-a produs încă toate roadele lui, pentrucă, pe lângă porţiunea de leafă garantată de stat, preoţimea a fost lăsată la noi să depindă şi mai departe – în existenţa şi demnitatea ei –, şi de bacşişiul reglementat al publicului ortodox, ca în timpurile vechi”[443].

Prin urmare, primele societăţi preoţeşti sunt create ca asociaţii de într-ajutorare. În acest sens, cel mai consistent proiect îl reprezintă Societatea Clerului din Eparhia Dunării de Jos, *Solidaritatea*[444]. Deşi funcţiona din anul 1901, aceasta este înfiinţată oficial la 1 noiembrie 1902 de către episcopul Dunării de Jos, Pimen Georgescu, având ca scop ajutorarea preoţilor infirmi, oferirea de ajutoare financiare pentru înmormântări, împrumuturi pentru preoţi cu dobândă de 9% pe an, organizarea de conferinţe educative şi culturale, înfiinţarea unei biblioteci, a unui organ de presă, aziluri pentru văduve şi orfani. Membrii acesteia plăteau o cotizaţie lunară de 2 lei şi izbutesc să tipărească o revistă proprie, *Căminul*, în perioada 1925-1941[445]. Deşi nu poate fi stabilită vreo legătură de paternitate organizaţională sau intelectuală între *Solidaritatea* din eparhia Dunării de Jos şi *Cercul de Studii Social-Creştine Solidaritatea* creat în 1920 de către Bartolomeu Stănescu, trebuie menţionat că arhiereul a deţinut funcţia de arhimandrit de scaun al Dunării de Jos în perioada noiembrie 1909 – aprilie 1910 şi a susţinut mai multe conferinţe în cadrul societăţii gălăţene[446].

La începutul anului 1920 în jurul lui Bartolomeu Stănescu se naşte Cercul de Studii Social-Creştine *Solidaritatea*[447], ocazie cu care arhiereul readuce în spaţiul public mai vechiul său proiect al creştinismului social din anii 1912-1913, neglijat în contextul războiului. Cercul de studii adună clerici şi laici, însă nu se defineşte prin dimensiunea clericală sau nonclericală, ci prin faptul că membrii fondatori sunt teologi sau „intelectuali idealişti”[448] creştini: Bartolomeu Stănescu, deputatul dr. Ştefan Bogdan[449], C. A. Teodorescu[450], Şerban Ionescu[451], Vasile Ghe. Ispir[452], etc.

---

443 *Idem*., „O nouă orientare pentru plata funcţionarilor publici şi a clerului”, *Solidaritatea, revistă social-creştină*, anul I, decembrie-ianuarie, 1920-1921, nr. 9-10, p. 321.

444 Preşedinţii Societăţii Solidaritatea: preotul ec. Ştefan Vîrgolici (1902-1905, 1911-1914, 1917-1926), viitorul patriarh Nicodim Munteanu (1905-1908), preotul Ludovic Cosma (1908-1911) şi diaconul Ion Georgescu (1926-1930).

445 *Situaţiunea Societăţii Clerului Român „Solidaritatea” din Eparhia Dunarei de Jos cum şi a Fondului „Cărămizilor figurate” înfiinţat pentru construirea unui azil de orfani*, Tipografia Profesională Dimitrie C. Ionescu, Bucureşti, 1910, pp. 3-35.

446 *Viitorul*, anul XII, nr. 7-8, 1909.

447 P., „Mişcarea social-creştină. Cercul de studii «social-creştin» şi revista «Solidaritatea»”, în *Noua revistă bisericească*, anul II, nr. 1, aprilie 1920, pp. 14-15.

448 „Un cerc de studii social-creştine”, în *Dacia*, anul II, nr. 81, 15 martie 1920, p. 1.

449 Alături de Nicolae Iorga şi A. C. Cuza, chimistul dr. Ştefan Bogdan a fost unul dintre liderii al Partidului Naţionalist Democrat, iar mai apoi membru şi deputat în mai multe legislaturi din partea Partidului Naţional Liberal.

450 C. A. Teodorescu – absolvent al Seminarului Veniamin Costachi din Iaşi, licenţiat în teologie la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universităţii din Bucureşti, doctor în filosofie şi

Mişcarea este pusă de către iniţiatorul acesteia, Bartolomeu Stănescu, sub principiile creştinismului social în conformitate cu teologia ortodoxă, dar mai ales cu necesitatea societăţii româneşti de a-şi asuma regimul democratic:

> „Reformele sociale venite de după războiu, trebuiau să ducă la formarea unei adevărate democraţii româneşti. O adevărată democraţie nu se poate însă concepe decât în spirit creştin. De aceea P.S. Vartolomeiu al Râmnicului Noului-Severin trasează într-o serie de articole, care sunt puterile sociale ale creştinismului şi reorganizarea noastră pe bază de principii creştine”[453].

Scopul instituţionalizării creştinismului social în România pentru început sub forma *Cercului de Studii Solidaritatea* îl constituia „ivirea unor curente sociale, cum este: socialismul, comunismul, bolşevismul, anarhismul, etc., care având un fundament materialist, antireligios şi revoluţionar, nesocoteau cu totul valorile morale şi religioase în reforma vieţii sociale”[454]. Astfel, Biserica îşi propune să treacă valorile creştine din spaţiul privat în structura organismului public şi totodată să dezvolte o reflecţie intelectuală asupra contribuţiei sale în privinţa atenuării crizei economice[455].

Pentru a-i oferi vizibilitate în spaţiul public şi mai ales în Biserică, Bartolomeu Stănescu aşează mişcarea creştinismului social din România sub înaltul patronaj al recent alesului mitropolit-primat Miron Cristea. Cu toate acestea, proiectul creştinismului social nu primeşte niciun fel de ajutor instituţional din partea Bisericii Ortodoxe Române, cadrele sale de manifestare rămânând conferinţele, studiile, articolele şi discursurile intelectualilor din jurul cercului de studii.

Primele apariţii publice ale membrilor sunt conferinţele pe care aceştia le susţin în Bucureşti la Fundaţia Universitară Carol I:

„1) P. S. S. Bartolomeu Stănescu, profesor universitar – Superioritatea solidarităţii creştine faţă de solidaritatea laică;
2) Dr. Petre Niculescu, docent universitar – Probleme de higienă socială;
3) Dr. Şerban Ionescu, profesor – Principii de morală socialistă”[456].

Ulterior sunt organizate cercuri de studii, iar proiectul excede spaţiul bucureştean şi ajunge în câteva eparhii dintre care cea mai receptivă este cea a Romanului, condusă de episcopul Teodosie. Acesta este unul dintre puţinii ierarhi români interesaţi de proiectul creştinismului social şi organizează, fiind prezent

---

pedagogie al Universităţii din Jena în 1914 şi doctor în teologie al Universităţii din Bucureşti în 1927 – conform C. A. Teodorescu, *Memoriu de titluri şi lucrări*, Tipografia Cugetarea, Bucureşti, f.a; *Idem*., *Curente şi idei în secolul al XX-lea*, ediţia I, Cartea Românească, Bucureşti, f.a.

451 Profesor de teologie morală la Facultatea de Teologie a Universităţii din Bucureşti.

452 Absolvent de studii teologice la University of Oxford (Marea Britanie), profesor de *Îndrumări misionare* la Facultatea de Teologie a Universităţii din Bucureşti.

453 Şerban Ionescu, *Mişcarea social-creştină în Biserica Ortodoxă Română*, extras din *Buletinul muncii*, partea I, nr. 1-3, ianuarie-martie 1934, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Bucureşti, 1934, p. 3.

454 *Idem*., „Creştinismul şi problemele social-economice”, în *Studii Teologice*, anul IV, volumul I, 1937, p. 68.

455 *Idem*., *Mişcarea social-creştină…*, pp. 5-6.

456 „Note şi informaţiuni”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul I, nr. 2, maiu 1920, p. 97.

personal, mai multe cercuri de studii la Focşani, precum şi cursurile universităţii de vară de la mânăstirea Neamţ în perioada 3-25 august 1924[457]. Dincolo de aspectele organizatorice, mişcarea creştinismului social era pusă mai degrabă sub semnul modernităţii şi al modernismului. Pe de o parte, membrii cercului îşi asumau pe deplin modernitatea:

> „Biserica nu influenţează îndeajuns [...] ea trebuie să fie a timpului, deci ea trebuie să fie modernă [...] să îşi apropie toate instrumentele moderne de a putea produce bine, bine de tot felul. A-şi apropia instrumentele timpului modern, acesta este modernismul nostru. Iar de cuvântul modernism de care altă dată s'au speriat catolicii, papistaşii, noi nu ne speriem [...] Noi credem că modern şi bisericesc în sens tradiţional trebuie să se complecteze nu să se combată [...] Şi iarăşi a fi modern fără a fi social nu înţelegem şi nu se poate. A fi biserică socială"[458].

Pe de altă parte însă, *Solidarităţii* i se reproşa că propune „un modernism în biserica noastră, acuzaţie ce a rămas fără ecou"[459], în sensul în care teama de a rupe vechi tipare ale tradiţiei ortodoxe româneşti cum ar fi strânsele legături cu statul o aşezau la periferia Bisericii, având prin caracterul ei anti-tradiţionalist o poziţie la limita acceptabilităţii. Tocmai din acest motiv, deşi creată în jurul episcopului Bartolomeu Stănescu[460], mişcarea creştinismului social românesc este aşezată sub înaltul patronaj al mitropolitului-primat Miron Cristea. Cu toate acestea, dincolo de implicarea cu titlu individual a câtorva ierarhi, principiile creştinismului social nu vor fi aplicate decât în eparhia Râmnicului Noul Severin, ceea ce a făcut ca la nivel naţional proiectul să nu trezească interes. Pe de o parte, creştinismul social presupunea o adâncă reflecţie asupra mai multor zone ale societăţii, conform principiului că Biserica trebuie să se amestece în treburile sociale[461], şi deci ieşirea teologilor din zona de confort a săvârşirii serviciilor divine, pe de altă parte presupunea un permanent contact cu literatura din străinătate şi mai ales o consistentă pregătire intelectuală. Cel mai important aspect, însă, îl reprezintă exigenţele membrilor *Solidaritatea* de a oferi Bisericii o coerentă exprimare socială:

> „N-am văzut şi nu văd încă acea activitate socială a bisericii care prin colecte şi alte mijloace să înlăture mizeria la atâţia săraci, la atâtea văduve şi orfani. N-am văzut acel corp clerical organizat, care să lupte din răsputeri pentru reforma socială pentru caritatea publică, pentru asistenţa

---

457 „Cursurile de vară ale Solidarităţii la Mânăstirea Neamţ", în *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul XLII, nr. 8 (521), august 1924, p. 507.

458 Ştefan Bogdan, „După trei ani…", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul IV, no. 4, 5, 6, octombrie 1923, p. 67.

459 Şerban Ionescu, *Mişcarea social-creştină în Biserica Ortodoxă Română*, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Bucureşti, 1934, p. 3.

460 Bartolomeu Stănescu nu-şi asumă funcţia de preşedinte, ci pe cea de vice-preşedinte. Printre ceilalţi membri ai Cercului de Studii amintim: mitropoliţii Pimen Georgescu şi Nicolae Bălan, profesorii universitari Ioan Mihălcescu, C. Anghelescu (Partidul Naţional Liberal), Vasile Pârvan, Bogdan Duică, Nicolae Cotlarciuc, Stancu Brădişteanu, preoţii Galaction Godrun, Cicerone Iordăchescu, Nicolae Popescu, Toma Chiricuţă, Iuliu Scriban, etc.

461 Vasile Ghe. Ispir, *Biserica în serviciul social sau ce este creştinismul social?"*, Bucureşti, 1938, p. 8.

> socială. N-am văsut şi nu văd încă acele adunări religioase, în care spiritul creştin să plutească ca duhul deasupra apelor, în care concepţia teologică despre Dumnezeu să tresalte inimile”[462].

Astfel, atât Bartolomeu Stănescu, cât şi Şerban Ionescu sau Vasile Ghe. Ispir, dezvoltă în scrierile lor programul creştinismului social:

> „Pentru noi creştinismul social nu constă decât în introducerea în corpul social al Statului şi a tuturor colectivităţilor şi instituţiunilor omeneşti a unui regim de echitate, care să-i garanteze omului, în oricare situaţiune s-ar afla stimulul de muncă, răsplata ostenelelor, independenţa personală şi prestigiul moral. Funcţiunile publice şi lefurile lor corespunzătoare sunt prin natura lor elemente organice care fac parte din corpul social, trebuesc rânduite în acest corp nu în mod arbitrar ca până acum, ci după echitate, care se leagă prin esenţa ei cu morala evanghelică a Mântuitorului Hristos, adică cu regimul de dreptate şi înobilare al omului prin conştiinţă şi prin societate la care tinde să ajungă Creştinismul Social”[463].

De asemenea, această mişcare, care adună nume importante ale ortodoxiei române interbelice are un pronunţat caracter ecumenic[464] şi nu identifică clivaje de tip confesional nici la nivel european, nici la nivel românesc, deşi „se impută adesea ortodoxismului, că spre deosebire de alte confesiuni ar fi ignorat viaţa socială şi nu s-ar fi preocupat de soluţionarea problemelor materiale şi economice ale acestei vieţi. Că ortodoxismul nu reprezintă o doctrină dinamică şi luptătoare contra nedreptăţilor şi anomaliilor menţinute de organizaţiile diferitelor societăţi”[465]. Prin urmare, clivajele pe care le identifică membrii cercului de studii sunt mai degrabă politice şi sociale, decât teologice. Astfel, mişcarea *Solidaritatea* şi-a păstrat de-a lungul existenţei sale (1920-1929) un pronunţat caracter anti-socialist, anti-sindicalist şi anti-revoluţionar, în ciuda vocalităţii unor membrii cu sensibilităţi socialiste, cum ar fi Şerban Ionescu: În acest sens, activităţile *Solidarităţii* sunt clasate şi receptate ca anti-socialiste: „organizată de trei tineri doctori teologi şi filosofi, adversari ai luptei de clasă propovăduită de nişte ideologi fără răspundere”[466]. Caracterul anti-socialist este păstrat, reafirmat şi accentuat pe întreaga durată de viaţă a mişcării[467], ceea ce ne permite să numim poziţia ideologică a *Solidarităţii* drept un socialism creştin anti-socialist în sensul în care publicul ţintit de mişcare îl reprezintă pe lângă elitele culturale şi politice ale vremii şi categoriile de muncitori prin conferinţele susţinute la regionala CFR din Braşov[468].

---

462 *Idem*., „În chestia reorganizării Bisericii noastre”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul I, no. 5-6, august-septembrie 1920, p. 178.

463 Arhiereul Vartolomeu Bacaoanul, „O nouă orientare pentru plata...”, p. 330.

464 Archimandrite Jules Scriban, „Le problème de la réunion des églises...”, pp. 225-230.

465 Şerban Ionescu, *Aspectul social al ortodoxismului. Conferinţă ţinută la Fundaţia Dalles-Bucureşti, în ziua de 26 Martie 1942, în ciclul organizat de Facultatea de Teologie din Bucureşti*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1942, p. 12.

466 „Mişcarea social-creştină”, în *Noua Revistă Bisericească*, anul II, no. 1, martie 1920, p. 14.

467 „În al treilea an”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul III, no. 1-3, iunie 1922, pp. 2-4.

468 Clodius, „Lupta contra traficului cu femei şi copii”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul IV, no. 4, 5, 6, octombrie 1923, p. 110.

În acelaşi timp, cercul de studii editează şi o revistă care păstrează numele mişcării şi cuprinde deopotrivă articole ştiinţifice, opinii, luări de poziţie, proiecte de reformă constituţională, proiecte legislative, discursuri parlamentare, predici, recenzii, oferind totodată maximă atenţie la manifestările creştin-sociale din occident. În acest sens, fiecare dintre teologii implicaţi prezintă ştiri şi evenimente din spaţiile în care şi-au făcut studiile: Şerban Ionescu face cronica evenimentelor din spaţiul de limbă germană îndreptându-şi atenţia către sindicalismul austriac şi german, lucrările *Confederaţiei Internaţionale a Sindicatelor Creştine* etc., iar Vasile Ispir şi arhimandritul Iuliu Scriban prezintă ipostaze ale creştinismului social din Marea Britanie, dând ca exemplu *The Salvation Army* condusă de generalul William Booth şi organizată sub formă militară tocmai pentru a mărturisi caracterul ofensiv pe care trebuie să-l asume creştinismul, în fapt o sectă metodistă care în plan social oferă adăposturi oamenilor străzii, ocupându-se de reinserţia deţinuţilor în societate precum şi reabilitarea beţivilor şi a criminalilor[469].

Multitudinea de modele occidentale, diferite sensibilităţi politice şi background-uri intelectuale ale membrilor *Solidarităţii* precum şi învecinarea cu Rusia bolşevică determină creştinismul social românesc să ia o formă eclectică:

> „În spiritul Evangheliei, liberalismul sau socialismul, liberalismul în sensul afirmării libertăţii şi personalităţii omeneşti, socialismul în sensul afirmării egalităţii sociale, naţionalismul sau naţional-socialismul se împacă, deşi sunt antinomii sociale, în idealul pe care Evanghelia ni-l dă, în idealul solidarităţii sociale şi al fraternităţii”[470].

În egală măsură cu proiectul creştinismului social, mişcarea asumă şi solidarismul ca doctrină socială şi politică revendicată din autori francezi ca Léon Bourgeois, Charles Gide sau Émile Durkheim pentru care solidaritatea este forma modernă a egalităţii şi fraternităţii propuse de Revoluţia Franceză. În acest sens, observă Şerban Ionescu, cetăţenii trebuie să se asocieze în comunităţi mici menite să-i ţină departe de tentaţia sindicalistă:

> „nu în sensul medieval de castă, de corporaţie, de trust sau cartel pentru specularea maselor cum sunt de ex organizările trusturilor americane sau cartelurilor germane [...] Uvrierii americani au încercat să lupte contra acestor organizaţii dar fără putere de rezistenţă. Statul însuşi trebuie să intervină pentru a menţine o doză de monopol contra abuzurilor [...] în acest sens ideea de solidaritate apare ca o întregire a ideei de liberate. Ea este corolarul libertăţii, fiindcă libertatea adevărată nu se poate exercita decât pe baza ideei de justiţie şi solidaritate socială”[471].

Atât cercul de studii cât şi revista, care apare în perioada 1920-1926 în mai puţin de 20 de numere, au o existenţă efemeră şi fără efecte importante asupra arhitecturii sociale şi politice a epocii. După o nouă încercare la sfârşitul anilor 1920

---

469 Arhim. Scriban, „O figură impunătoare în creştinismul englez contemporan”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul I, no. 5-6, august-septembrie 1920, pp. 208-220.

470 Vasile Ghe. Ispir, *Biserica în serviciul social…*, p. 23.

471 Şerban Ionescu, „Există la baza socialismului un fond moral?”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul I, no. 11 şi 12, februarie şi martie 1921, p. 368.

de resuscitare a proiectului, acesta este părăsit definitiv, urmând ca Vasile Ispir şi Şerban Ionescu să încerce să-l readucă în spaţiul public către sfârşitul anilor 1930. Însă, iniţiativele separate ale celor doi par rupte de spiritul epocii, în lipsa figurii carismatice a episcopului Bartolomeu Stănescu. La rândul său, Bartolomeu Stănescu însuşi după o prezenţă masivă atât prin conferinţe publice, cât şi prin studii şi articole în paginile revistei *Solidaritatea*, va înceta colaborarea formală cu cercul de studii, concentrându-se pe implementarea creştinismului social la nivelul eparhiei Râmnicului Noului Severin al cărei episcop titular devine în martie 1921.

4.8. Episcop titular al Eparhiei Râmnicului Noul Severin (1921-1938/1940)

După nouă ani de arhierie, mai bine de doi ani de locotenenţă episcopală atât la Eparhia Argeşului, cât şi la cea a Râmnicului Noul Severin, Bartolomeu Stănescu este ales titularul episcopiei Râmnicului Noul Severin, cel mai important scaun în ordine canonică după cele de mitropolit din cuprinsul Regatului României. Această funcţie, care atrăgea după sine şi calitatea de membru de drept al Senatului României, îi oferă lui Bartolomeu Stănescu posibilitatea instituţionalizării principiilor creştinismului social prin crearea diferitelor structuri dintre care cea mai importantă este *Societatea Preoţească Renaşterea*, dar şi posibilitatea expunerii corpului de idei creştin-sociale de la tribuna camerei superioare a Parlamentului.

Alegerea ca episcop eparhiot al eparhiei Râmnicului a fost făcută în martie 1921, când în timpul guvernării Partidului Poporului având ca prim-ministru pe mareşalul Alexandru Averescu sunt ocupate mai multe scaune episcopale vacante. Astfel, la 30 martie 1921 Bartolomeu Stănescu obţine în Colegiul Electoral Bisericesc 177 voturi din cele 200 exprimate[472]. Cu ocazia instalării[473], noul episcop îşi propune „formarea omului moral, a omului evanghelic, reîncreştinarea lui şi transformarea societăţii într-un cămin evanghelic”[474] pentru că naţiunea română poate fi consolidată doar prin Biserică[475]. Preotul Cicerone Iordăchescu notează momentul într-o scrisoare adresată primatului Bisericii, Miron Cristea:

> „Aţi făcut ca episcopatul român să fie împodobit cu singurele elemente din Vechiul Regat care puteau fi cu vrednice acolo unde sunt azi. Alegerea PS Vartolomeu şi a păr. Puiu ca episcopi la R. Vîlcei şi Argeş a fost salutată de preoţimea de aici cu mare entuziasm. În seceta de azi din biserica noastră şi în vârtejul de patimi şi concepţii stranii V-aţi luat doi tovarăşi de luptă, cu

[472] A. N. I. C., Fond Ministerul Cultelor şi Artelor, Dosar 4/1921, Marele Colegiu Electoral. Dosar conţinând actele alegerilor P. S. S. Episcopului Râmnicului Noul Severin şi P. S. S. de Argeş – efectuate în ziua de 30 Martie 1921, fila 56.

[473] „Note şi informaţiuni”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul I, no 11 şi 12, februarie şi martie 1921, p. 401.

[474] D. Cristescu, *op. cit*., p. 91.

[475] Vartolomei Stănescu, episcop pensionar, *Manuscris de restituit pentru tipărire, 19 august 1942*, Gutenberg, R-Vâlcea, pp. 15-17.

ajutorul cărora gândul IPS Voastre va fi şi mai cu succes încununat. Amândoi oameni de cultură, de înţălegere a vremilor noi şi mai presus de toate de viaţă creştină, ei Vă vor seconda în lupta de purificare şi încreştinare a vieţii noastre creştineşti şi româneşti"[476].

Bartolomeu Stănescu are parte de o cronică extrem de favorabilă şi din partea publicaţiei sibiene *Telegraful Român* aflată sub patronajul Mitropoliei Ardealului, în principal datorită îndârjirii cu care noul episcop râmnican apăra principiul autonomiei bisericeşti:

„Prea Sfinţitul Vartolomeiu îşi rosteşte liber cuvântarea sa de introducere, care prin conţinutul erudit şi prin elocinţa formei a impresionat adânc pe ascultători. Prea Sfinţia Sa episcopul Vartolomeiu este considerat ca o podoabă a clerului ortodox român [...] un convins şi cald apărător al autonomiei bisericeşti şi în lupta ce se dă în jurul acestei chestiuni este întotdeauna alături de I.P.S. Sa mitropolitul nostru (n.n. Nicolae Bălan)"[477].

Misiunea asumată în prima parte a anului 1921 îl obligă pe Bartolomeu Stănescu la o radiografiere a felului în care arăta creştinismul românesc care, deşi se exprimă printr-o consistentă viaţă liturgică, nu reuşeşte să inspire o religiozitate a românilor de tip raţional, ci mai degrabă instinctiv:

„Substratul însă al acestor înfăptuiri creştineşti este mai mult *instinctiv,* decât *cugetat.* Şi este aşa, pentru că dacă cugetarea săteanului nostru ar fi *inoculată* cu credinţa şi cu morala creştină, desprinsă din această credinţă, viaţa lui *nu ar fi plină* de atâtea păcate, de atâtea vicii; şi mai ales de atâtea *patimi* distructive pentru întreaga lui fiinţă şi viaţă. Dezastrul acesta psihic şi social ni-l pune sub ochi la satele noastre, *sumedenia* de boale de tot felul, între care se numără pe planul întâi: *râia, tuberculoza, pelagra* şi *sifilisul;* iar pe unele locuri apare şi *lepra.* Nu mai vorbim de mortalitatea copiilor de săteni; şi de cea a oamenilor bărbaţi şi femei, care mor foarte de vreme"[478].

Prin urmare, creştinismul românesc nu are relevanţă socială, iar una dintre cauzele acestei stări de fapt o reprezintă cifrele rezultate din statisticile oficiale privind clerul. Astfel, la începutul perioadei interbelice, Biserica Ortodoxă Română se confrunta cu o acută criză a vocaţiei pentru preoţie, dar şi cu un foarte scăzut procent al preoţilor licenţiaţi. În acest sens, conform statisticilor oficiale ale Casei Bisericii la 31 octombrie 1904 existau doar 4 preoţi licenţiaţi în toate eparhiile din Vechiul Regat, la 1 martie 1909 numărul acestora ajunsese la 48, iar la 1 septembrie 1919 funcţionau doar 151 preoţi licenţiaţi sau doctori[479]. În 1924 existau în eparhiile din Vechiul Regat al României 570 de preoţi licenţiaţi şi doctori dintr-un total de 4050 de preoţi[480], procentul acestora fiind de 14%. Referitor la criza de

---

476 Cicerone Iordăchescu, „Scrisoare către Miron Cristea din 4 aprilie 1921", în Antonie Plămădeală, *Contribuţii istorice privind perioada 1918-1939 – Elie Miron Cristea – documente, însemnări şi corespondenţe*, Sibiu, 1987, p. 202.

477 *Telegraful român*, anul LXIX, nr. 31-32, 18 april (1 mai) 1921, Sibiu, p. 3.

478 Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noul-Severin, „Rolul etern al Sfintei Biserici Creştine", în *Idem*. (editor), *Produsuri sufleteşti...*, p 74.

479 C. Dobrescu, *op. cit.*, p. 168.

480 Ioan Gh. Savin, „Starea actuală a bisericii din vechiul regat", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul V, no. 4, 5, 6, octombrie 1924, p. ?.

vocaţie generată de faptul că absolvenţii de seminar sau facultate de teologie evitau să se hirotonească orientându-se către o carieră plină de beneficii şi bine recompensată material în instituţiile publice, în 1913 în eparhia Râmnicului Noului Severin existau 42 de posturi vacante de preot în comunele rurale[481], la momentul înscăunării lui Bartolomeu Stănescu erau 116 locuri vacante de preot, iar 329 din totalul de 817 parohii erau ocupate de preoţi de peste 60 de ani[482] atât în parohiile urbane, cât şi în cele rurale. Prin urmare, prima mare problemă pe care o întâmpină Bartolomeu Stănescu în calitate de episcop este aceea de a-i determina pe teologi să ocupe parohiile vacante, lucru care nu putea fi realizat fără securizarea unor forme de venit stabile.

Date fiind dimensiunile teritoriale şi demografice considerabile ale eparhiei Râmnicului, cea mai mare din România Mare sub ambele aspecte, dar şi dificultatea transportului în zonele rurale, Bartolomeu Stănescu solicită Sfântului Sinod în 1922 ca arhiereu-vicar pe Lazăr Triteanu[483], iar Ministerul Cultelor şi Artelor aprobă recomandarea Sfântului Sinod. Cu toate acestea, abia cu ocazia celei de-a doua solicitări cauzată de data această de traversarea unei lungi perioade de boală începând cu anul 1927, Bartolomeu Stănescu va obţine în 1929 un arhiereu-vicar în persoana lui Nifon Criveanu. Acesta, deşi era un apropiat al episcopului considerându-l chiar „Marele Preot al Ştiinţei teologice ortodoxe române”[484], nu va rămâne foarte mult timp în funcţie. Bartolomeu Stănescu îl demite la 5 martie 1931 pe Nifon Criveanu, cel din urmă fiind „impropriu de a se absorbi sufleteşte în organismul evanghelic închegat de noi”[485]. Ulterior Nifon Criveanu va deveni mitropolitul Olteniei, în urma desfiinţării eparhiei Râmnicului Noul Severin la 1 noiembrie 1939. Dincolo de statistica îngrijorătoare, Bartolomeu Stănescu pare mai degrabă interesat de o privire sociologică asupra antropologiei creştinilor din eparhia sa, zonă în care nu întrevede o religiozitate creştină autentică:

> „Dovada că misiunea noastră apostolică şi evanghelică suferă cumplit de exercitarea şi în rodirile ei educative şi morale, ne-o dau: 1) vitregia statului nostru faţă mai ales de Biserica ortodoxă a celor peste 13 milioane de români, creştini ortodocşi, 2) răceala din partea creştinilor noştri ortodocşi, faţă atât de îndatoririle lor religioase de a umple bisericile la Duminici şi sărbători din satele şi oraşele noastre; cum şi cea de a se spovedi şi împărtăşi, cel puţin în cele 4 posturi de peste an; şi de a nu mai înjura la sate şi prin mahalalele oraşelor de cele sfinte, până şi de «papucii Maicii Domnului»; şi de «furcerul cu care Dumnezeu împinge norii Cerului»; cum nu face pe lumea aceasta nici un popor din toate cele deja încreştinate, până azi; şi nici de a nu jura strâmb, de a nu se pismui reciproc, de a nu se îmbăta, de a nu se pârî unul

481 „O socoteală”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXXVIII, no. 2, 1914, pp. 143-154.

482 Vartolomeiu, „Obârşia noului Seminar teologic”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul I, nr. 8-12, decembrie 1922, pp. 174-177.

483 *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul III, no. 4, 5, 6, septembrie 1922, p. 102.

484 Arhim. Nifon Criveanu, „Cuvântare rostită cu prilejul Congresului societăţii Renaşterea ţinut la Caracal în zilele de 20-21 August a. c.”, în : *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul VII, nr. 8, august 1928, p. 285.

485 P. S. Episcop Vartolomeiu, *Cum îşi înţelege P. S. Arhiereu-Vicar Nifon Craioveanul apostolatul său evanghelic*, Tiparul Tipografiei Cozia a Sf. Episcopii a Râmnicului Noului Severin, R. Vâlcii, 1931, p. 125.

> pe altul; cât şi cea faţă de împăcare din obolul lor a nevoilor mari de întreţinere, şi de îndeplinire a tuturor datoriilor religioase, educative, moralizatoare, sociale şi naţionale, de care întreaga noastră Biserică ortodoxă străbună este lipsită pe deaîntregul, mai ales pentru Eparhiile ei din vechiul Regat; 3) reclamaţiile cu *maldărul* pe care enoriaşii din Eparhia Noastră li le adresează sfintei Episcopii locale, împotriva C. Preoţi din Parohiile lor; 4) erupţiunea şi izbânda ereziilor de tot felul în cadrele creştinilor noştri ortodocşi; 5) abaterile de tot felul, la care destui de mulţi dintre C. Preoţi ai Eparhiei Noastre se dedau, fără nici o teamă de pedepsele care îi aşteaptă; unii recidivând de câte trei, patru şi chiar cinci ori, în abaterile lor, atât de compromiţătoare pentru persoana şi chiar pentru familiile frăţiilor lor; şi atât de *dezastroase,* pentru misiunea lor apostolică şi evanghelică"[486].

Prin urmare, dimensiunea misionară a episcopului trebuie să înceapă cu temperarea vitregiei statului faţă de Biserică, dar aceasta nu-şi găseşte finalitatea decât atunci când credincioşii vor distinge binele de rău şi trupul de suflet. Prin urmare, deşi mântuirea în creştinismul românesc tradiţional obligă la „opoziţia dintre suflet şi trup, cât şi la tendinţa de renunţare la viaţă socială şi la operile veacului"[487], rolul creştinului nu trebuie să fie repudierea secularului, ci mai degrabă utilizarea formelor sociale seculare moderne în vederea desăvârşirii morale. Astfel, atât credincioşii, dar mai ales preoţii trebuie să facă distincţia între profan şi sacru, aşadar să păstreze ceea ce pot folosi din jurul lor şi nu-i afectează, ci chiar le înlesneşte drumul spre mântuire:

> „toate produsurile vieţii noastre pământeşti să înceapă a deveni familiare ca înţălegere, întrucât ele nu sunt decât geaminări ale fondului omenesc, adâncit în fiinţa omenească de însuşi Dumnezeu; şi datoria noastră, ca fiinţe cu discernământ moral şi cu desluşiri evanghelice, nu este să le urâm şi să fugim de ele prin renunţare la lume, nici să le privim cu indiferenţă ca pe nişte înfăptuiri streine de interesele noastre, ci să le despărţim în bune şi rele dupe putinţa lor de înnobilare şi de întărire a vieţii"[488].

Logica misionară a episcopului Bartolomeu este aceea că Biserica trebuie să fie deplin conectată la lumea exterioară ei şi să folosească cele mai moderne instrumente pentru a-şi atinge scopul. În acest sens, dar mai ales dat fiind gradul redus de cultură a preoţimii române, precum şi rata ridicată a analfabetismului, direcţia misionară[489] în eparhia Râmnicului se îndreaptă către culturalizarea clerului şi prin acesta a întregii societăţi. Episcopul Bartolomeu Stănescu pune în practică o intensă activitate culturală[490], motivează preoţii să se adune în conferinţe

---

[486] *Idem*., „O altă orientare pentru viaţa cetăţenească a Preoţimii", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XIII, nr. 1, ianuarie 1934, p. 11.

[487] *Idem*., „Ce urmărim cu Societatea Clerului Oltean «Renaşterea» şi cu organele ei de propagandă", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul I, nr. 1, mai 1922, p. 6.

[488] *Ibidem.*

[489] Vasile Gh. Ispir, *Îndrumarea misionară a Bisericii...*, p. 33-34.

[490] Preotul Mihail Gregorian, „Din Eparhia Râmnicului Noul-Severin. Centrul parohial", în *Noua Revistă Bisericească*, anul VII, nr. 7, octombrie 1926, pp. 103-106; „Muncă spornică", în *Noua Revistă Bisericească*, anul V, nr. 9-12, 1 august – 30 septembrie 1923, p. 148.

preoţeşti[491], organizează cursuri misionare la mânăstirile Tismana, Cozia şi Arnota, stabileşte măsuri dure de penalizare a vagabondajului monahicesc[492] şi acordă o atenţie sporită contracarării concurenţilor religioşi sub forma denominaţiunilor religioase (neo-)protestante[493], motivat de faptul că

> „deşi în esenţa lui e legat organic de însăşi fiinţa creştinismului, misionarismul amorţise în biserica noastră – amorţeală datorită şi alimentată de protecţionismul comod al statului şi de concepţia închiderii vieţii bisericeşti între scoarţele evhologhiului"[494].

Lăsând pentru moment la o parte formele prin care idei ale creştinismul social devin realitate în eparhia Râmnicului Noul Severin şi care în marea lor majoritate sunt puse în aplicare prin intermediul *Societăţii Preoţeşti Renaşterea* de care ne vom ocupă într-unul din capitolele următoare, ca episcop deschis către demonstrarea relevanţei sociale a ortodoxiei româneşti şi deci, ca iniţiator al tiparelor de manifestare socială a credinţei fără aportul statului, două proiecte majore realizate de Bartolomeu Stănescu atrag atenţia în perioada interbelică în eparhia Râmnicului Noul Severin.

Considerând că Biserica trebuie să se deschidă spre societate, arhiereul Bartolomeu Stănescu din postura de Director al Casei Bisericii este cel care înfiinţează prin lege sancţionată cu Decret Regal la 1 iulie 1913[495] *Societatea religioasă şi culturală Acoperământul Maicii Domnului* având iniţial sediul în Bucureşti, iar ulterior fiind mutată în incinta mânăstirii Bistriţa din judeţul Vâlcea. Organizaţia îşi datora existenţa perioadei antebelice, ocupându-se de acte de asistenţă socială încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea, dar nu reuşise să primească o clădire care să-i ofere şansa lărgirii proiectelor sale. Abia în preziua primului război mondial maica Epiharia Moisescu „obţine aprobare de la unicul ierarh ortodox care a încurajat-o şi a ajutat-o, episcopul cărturar Bartolomeu Stănescu de Vâlcea, să transfere copiii pentru vacanţa de vară în mânăstirea Bistriţa-Vâlcea care avea clădirea în incintă goală"[496]. Ulterior, după retragerea octogenarei Epihariei Moisescu la mânăstirea Horezu, toate atribuţiunile executive au fost preluate de surorile Gologan care beneficiind de sprijinul episcopului de la Râmnicu Vâlcea, al *Societăţii Preoţeşti Renaşterea*, dar folosindu-se şi de donaţii particulare şi activităţi economice proprii, au creat mai multe instituţii filantropice destinate exclusiv

---

491 „Conferinţe preoţeşti", în *Noua Revistă Bisericească*, anul V, nr. 3-5, 1 mai - 15 iunie 1923, pp. 49-51; *Noua Revistă Bisericească*, anul IV, nr. 9-11, 1 august – 15 septembrie 1922, pp. 162-163.

492 Vartolomeiu, „Stârpirea vagabondajului monahicesc. Propunere a P. S. Vartolomeiu către Sf. Sinod", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul II, no. 2, februarie 1923, pp. 33-34.

493 *Idem*., „Înapoi – la vieţuirea creştinească!. Scrisoare Pastorală adresată către credincioşii Eparhiei", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XIII, nr. 3, martie 1934, pp. 85-94.

494 Banul Fântână, „Cursurile misionare din Oltenia", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul VIII, nr. 9, septembrie 1929, p. 238.

495 C. Costescu, *Colecţiune de Legi, Regulamente...,* pp. 745-746.

496 Maica Patricia Codău, *Ale Tale dintru ale Tale*, Învierea, Timişoara, 2006, apud Ieromonah Siluan Antoci, *Monahii ortodoxe purtătoare de lumină în întunericul comunist*, volum I, Doxologia, Iaşi, 2010, p. 166.

copiilor orfani: grădiniţă de copii, şcoală primară, liceu teoretic după anul 1935, seminar monahal, liceu industrial sub forma unei şcoale de gospodărire deschisă fetelor din împrejurimi, ateliere de lucru care erau deservite de un personal de circa 200-260 de maici şi surori. Orfanele care doreau să îmbrăţişeze viaţa monahală şi să rămână în mânăstirea Bistriţa erau trimise la Universitatea din Cluj pentru obţinerea licenţei, pentru ca mai apoi să poată îndeplini ascultarea de educatoare, învăţătoare şi profesoare în cadrul instituţiilor educative din mânăstire.

Imediat după retragerea din scaun a lui Bartolomeu Stănescu, în cadrul *Aşezământului Acoperământul Maicii Domnului* s-au mai construit o sală de conferinţe, un cinematograf, un dispensar şi o baie, ultimele două prin grija şi cu ajutorul sprijinului financiar ale lui Ion Antonescu devenit în septembrie 1940 Conducătorul Statului. Deşi toată activitatea de la mânăstirea Bistriţa a fost concepută şi susţinută de Bartolomeu Stănescu încă din 1913, acesta nu îşi arogă niciun merit personal, dar subliniază dimensiunile instituţiei care adăpostea în permanenţă circa 800 de copii[497] şi unicitatea ei pentru întreaga ortodoxie mondială[498].

Dat fiind dimensiunile uriaşe ale activităţii filantropice de la mânăstirea Bistriţa pe care Bartolomeu Stănescu a gândit-o ca expresie practică a creştinismului social, greutăţile materiale pe care le întâmpinau cele două maici Gologan făceau dificilă continuarea activităţii lor la parametrii descrişi. În ciuda acestui fapt, organizaţia a fost susţinută integral până în 1941 din fonduri proprii, ale Episcopiei, donaţii personale ale episcopului şi a altor persoane şi fără să beneficieze de donaţii de la bugetele locale sau de la cel de stat. Însă, după ce generalul Ion Antonescu părăseşte domiciliul forţat fixat de către regele Carol al II-lea la mânăstirea Bistriţa şi, deci cunoaşte dimensiunile activităţii Aşezământului, donează bunuri în valoare de 1 milion de lei.

O altă formă de revitalizare religioasă şi morală a societăţii gândită de Bartolomeu Stănescu în afara cadrelor statului, dar cu o anumită implicarea financiară de la bugetul Ministerului Cultelor a fost efemerul *Seminar de vocaţie Sfântul Grigorie Decapolitul* din Craiova[499]. Proiectul este enunţat de episcopul oltean pentru prima dată în anul 1922 şi motivat de lipsa vocaţiei pentru preoţie din eparhia sa. Cu toate acestea proiectul nu răspunde în mod exclusiv acestei nevoi care ar fi putut fi remediată prin suplimentarea numărului de absolvenţi de seminar la nivel naţional, ci se află în continuarea direcţiei culturale pe care Bartolomeu Stănescu dorea să o imprime preoţilor săi. Astfel, Seminarul de vocaţie primea doar absolvenţi de liceu posesori de diplomă de bacalaureat şi oferea doar cursurile aferente anilor V-VIII de la seminariile normale din ţară, urmând ca la finalizarea studiilor absolvenţii să îndeplinească condiţiile pentru a deveni preoţi[500].

---

497 *Ibidem*., p. 168.

498 Vartolomei Stănescu, episcop pensionar, *Manuscris de restituit...*, pp. 4-7.

499 Florian Stănescu-Gighera, *Anghel Pârvănescu – preot şi educator*, Ramuri, Craiova, 1938, p. 32.

500 „Cele trei rapoarte ale secţiunilor: 1. Culturală, 2. Economică-financiară şi 3. Administrativă. Darea de seamă asupra activităţii culturale şi religioase din Eparhia Râmnicului Noul-Severin", în P. S. Vartolomei, Episcopul local, *Principii şi înfăpturi din Eparhia Râmnicului Noului Severin; şi*

Seminarul de la Craiova a fost gândit ca o şcoală semi-confesională în sensul în care nu a intrat în reţeaua de seminarii din subordinea Ministerului Cultelor şi Artelor, ci a rămas sub supravegherea, controlul şi chiar finanţarea episcopului. Astfel, pe lângă participaţia iniţială a Ministerului Domeniilor Publice care a oferit clădirea, Ministerul Cultelor oferea o subsidie anuală care era completată de finanţarea episcopiei, dar şi din taxele plătite de elevi[501]. În acelaşi timp, existau elevi care primeau o bursă suficientă pentru acoperirea cheltuielilor de studii în baza unui contract cu episcopul prin care se puneau la dispoziţia acestuia pentru a fi hirotoniţi. Dacă elevii absolveau Seminarul şi refuzau hirotonia, urma să restituie banii cheltuiţi de instituţia de învăţământ pe întreaga durată a studiilor.

Unic în peisajul ortodox românesc seminarul de la Craiova a fost desfiinţat la 1 ianuarie 1931 „din cauza politicianismului”[502], singura instituţie de învăţământ teologic rămânând Seminarul Sfântul Nicolae din Râmnicu Vâlcea unde Bartolomeu Stănescu continuă să pună în aplicare aceeaşi viziune conform căreia preoţii trebuie să fie înainte de orice intelectuali. Astfel, prin ordinul episcopal nr. 9913/12 august 1935 este restricţionat accesul la studiile seminariale elevilor ai căror părinţi nu şi-au plătit impozitele la zi sau sunt în situaţia de a avea cazier judiciar sau datorii la bănci[503]. De asemenea, Seminarul din Vâlcea era un centru de conferinţe şi dezbateri: „Duminică 6 februarie a.c. s-a redeschis la Seminarul „Sfântul Nicolae” din Râmnicu Vâlcii ciclul de conferinţe extra-şcolare cu un succes răsunător, sub Înaltul Patronaj al Prea Sfinţitului Episcop Vartolomei”[504], anunţă un cotidian naţionalist o conferinţă susţinută de Bartolomeu Stănescu şi Stancu Brădişteanu, secretar general la Ministerul Cultelor şi Artelor. Într-un articol despre viaţa religioasă din România, Victor M. Popescu arată că în spaţiul românesc există o grijă pentru viaţa religioasă a seminariştilor şi indică iniţiativa lui Bartolomeu Stănescu de a oferi tinerilor elevi posibilitatea de a nu se rupe de mediul seminarial nici în vacanţe. Astfel, este creată la Râmnicu Vâlcea o şcoală de vară pentru seminariştii din anii terminali de la Craiova sub îndrumarea directorului, preotul Anghel Pârvănescu[505].

În interiorul Sfântului Sinod, Bartolomeu Stănescu se ocupă de chestiuni care presupuneau mai degrabă o expertiză juridică, decât una teologică. În acest sens, în anii 1922 şi 1924 prezidează comisia sinodală care a analizat raportul lui Vespasian Erbiceanu privind averile bisericeşti din Basarabia şi tendinţele separatiste ale

lucrările din două sesiuni ale Adunării Eparhiale, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1927, pp. 86-88.

501 Vartolomeiu, „Obârşia noului Seminar teologic”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul I, nr. 8-12, decembrie 1922, pp. 174-177.

502 Florian Stănescu-Gighera, *Anghel Pârvănescu – preot...*, p. 22.

503 Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noului Severin, *Formarea omului întreg de către clerul eparhial şi cel parohial al Sfintei noastre Biserici Ortodoxe Române*, Tipografia Episcopul Vartolomeiu, R.-Vâlcii, 1936, p. 61.

504 *Ţara noastră*, anul XVII, no. 1569, 11 februarie 1938, p. 2.

505 Victor N. Popescu, „La vie religieuse en Roumanie”, în *Logos. Revue internationale de synthèse chrétienne orthodoxe*, 1- ère annèe, no. 2, 1928, pp. 311-312.

clericilor basarabeni[506]. Recent intrată în structura Bisericii Ortodoxe Române, Arhiepiscopia Chişinăului şi Hotinului nu-şi găseşte stabilitatea administrativă, fiind scena mai multor dispute. Astfel, la 18 iunie 1918 în locul arhiepiscopului rus Atanasie este numit ca locotenent Nicodim Munteanu până când Parlamentul va alege un arhiepiscop titular. Acesta nu rezistă mult în funcţie din cauza preoţilor care se organizaseră separat şi îşi dă demisia după un an şi câteva luni, în locul său fiind numit de asemenea provizoriu Gurie Grosu, la momentul respectiv episcop vicar al Arhiepiscopiei Iaşilor. Preoţii basarabeni, care în lipsa ierarhului din Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse au modificat regulamentele de funcţionare a arhiepiscopiei, îl aleg singuri pe Gurie Grosu ca titular, ignorând procedurile de alegere după care funcţiona Biserica Ortodoxă din Vechiul Regat.

Tot Bartolomeu Stănescu este cel care realizează studiile privind poziţia Bisericii Ortodoxe Române faţă de un posibil sinod panortodox: „Pentru studiul chestiunii pusă pe tapet de distinsul ierarh, Sinodul, pe baza unui raport documentat al arhiereului Bartolomei Stănescu, azi, episcop de Râmnic şi Noul Severin, şi-a dat adeziunea, constatând necesitatea ţinerii unui Sinod ecumenic al Bisericilor Ortodoxe Răsăritene şi a tuturor neamurilor”[507].

Bartolomeu Stănescu face parte din nucleul influent al ierarhilor din cadrul Sfântului Sinod, mai ales prin prisma expertizei teologice şi juridice pe care acesta le avea. Acest lucru i-a conferit o vizibilitate simbolică la nivelul chestiunilor strict sinodale, motiv pentru care este însărcinat cu redactarea textului sinodal cu ocazia festivităţilor de la Iaşi dedicate împlinirii a 1600 de ani de la Sinodul I Ecumenic de la Niceea[508] şi cu redactarea textului oficial prin care se proclama ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rang de Patriarhie[509]. Episcopul Bartolomeu Stănescu primeşte calitatea de referent din partea Sfântului Sinod pentru a redacta *Actul de înfiinţare a Patriarhatului Românesc*, un eveniment a fost descris de către ierarh ca o creştere a vizibilităţii publice a Bisericii în drumul Ei de a deveni sufletul naţiunii, deci primind mai degrabă un sens politic, decât religios. Astfel, poporul român a ajuns la „maturitate desăvârşită şi puternicie naţională”[510], care devin drepturi şi datorii care-l leagă de popoarele şi statele dezvoltate, „ce au creat şi continuă să creeze

---

506 Vespasian Erbiceanu, *Naţionalizarea justiţiei şi unificarea legislativă în Basarabia. Comunicări făcute Academiei Române în şedinţele publice dela 15 mai şi 16 iunie 1933*, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Bucureşti, 1934, p. 197; Boris Buzilă, *Din istoria vieţii bisericeşti din Basarabia (1812-1918; 1918-1944),* Editura Fundaţiei Culturale Române/ Editura Ştiinţa Chişinău, Bucureşti/ Chişinău, 1996, p. 280-281.

507 *Ibidem*., p. 357.

508 „Conferinţa P.S. Epicopul Vartolomei al Râmnicului, cu prilejul pomenirii măreţe a Sinodului din Niceea la Iaşi”, în C. Dron, *Şedinţa festivă dela Iaşi a Sf. Sinod în amintirea Soborului de la Niceea (325) şi inaugurarea Palatului Justiţiei*, Tipografia Sf. Mânăstiri Neamţu, 1926, pp. 60-94; *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul 43, nr. 10 (535), octombrie 1925, pp. II-XVI.

509 P. S. Episcop Vartolomeiu (referent), „Înfiinţarea Patriarhatului românesc. Actul de înfiinţare”, În *Renașterea. Revistă de cultură religioasă*, anul IV, no. 2, februarie 1925, pp. 33-36.

510 *Idem.,* (referent), „Actul de înfiinţare a Patriarhatului românesc”, În *Patriarhia Românească. Acte şi documente*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1926, p. 34.

progresul şi civilizaţia întregii omeniri”[511]. Poporul român devine partener al Europei pentru opera de progres general şi de civilizaţie înfiinţându-şi propria lui „suveranitate politică şi bisericească”[512]. Înfiinţarea Patriarhatului obligă poporul român la responsabilitate, ceea ce înseamnă o grijă sporită pentru Biserică, dat fiind faptul că, în opinia lui Bartolomeu Stănescu, autoritatea socială prinde formă în instituţionalizarea religiei:

> „În vederea deci a maturizării şi a puterniciei neamului românesc, devenit astăzi prin mila lui Dumnezeu şi prin puterile lui, liber şi întregit, în vederea obligaţiunii acestui popor de a-şi pune în valoarea, progresul şi civilizaţia omenirii, maturitatea şi puternicia lui de azi şi de mâine prin toate instituţiile şi mijloacele pe care le-ar crede el necesare acestui scop, şi pe baza mai ales a autocefaliei noastre bisericeşti […] Sf. Sinod hotărăşte:”[513].

Ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române episcopul participă la conferinţa *Life and Work* ţinută în anul 1925 la Stockholm[514] şi organizează chiar la Râmnicul-Vâlcea în 1936 una dintre întâlnirile *Organizaţiei Internaţionale pentru Înfrăţirea Popoarelor prin Biserică*. Conform propriei mărturisiri la Stockholm primise şi un mandat politic din partea ministrului Ioan Gh. Duca: „în 1925, Ioan Gh. Duca[515] ca ministru de externe al guvernului de atunci m-a trimis la Stockholm unde împreună cu fratele doctor Ispir le-am impus tăcere maghiarilor trimişi de guvernul maghiar să ne atace statul”[516]. În ciuda acestui lucru, conferinţa *Life and Work* din anul 1925 a fost pusă sub semnul creştinismului social având ca scop identificarea unui teren comun de discuţie despre morala creştină şi aplicaţiile ei în viaţa practică a popoarelor. De asemenea, lucrările conferinţei încearcă să răspundă nevoii de a fi identificate metode comune de ameliorare a condiţiilor sociale ale umanităţii, în ciuda diferenţelor confesionale din cadrul creştinismului european[517]. Cu ocazia acestei conferinţe internaţionale la care episcopul susţine o comunicare despre educaţia copiilor[518], ierarhul se face remarcat şi într-un registru negativ. Astfel, în cadrul reuniunii despre problemele economice şi industriale, Bartolomeu Stănescu, dorind să răspundă unui teolog protestant care susţinea preferinţa creştinismului

---

511 *Ibidem*., p. 34.

512 *Ibidem*., p. 35.

513 *Ibidem*., p. 37.

514 G. K. A. Bell, *The Stockholm Conference. The Official Report of the Universal Christian Conference on Life and Work held in Stockholm, 19-30 August, 1925*, Oxford University Press, London, 1926, p. 36.

515 Atât Ioan Gh. Ducă, cât şi alţi politicieni importanţi au fost membri ai Adunării Eparhiale a Episcopiei Râmnicului Noul Severin Nicu Angelescu, Vintilă Brătianu, Toma Rădulescu, Constantin Argetoianu, Stancu Brădinşteanu, Petre Gârboviceanu, Constantin Rădulescu-Motru.

516 Bartolomeu Stănescu, „Înfrăţirea prin Biserică. Cuvântare rostită în franţuzeşte la ospăţul congresist din sfânta Mânăstire Bistriţa”, în *Românizarea*, anul II, nr. 33, 19 iulie 1936, pp. 1-2.

517 Archimandrite Jules Scriban, „Le problème de la réunion...”, p. 225-230; René Rémond, *Religie şi societate în Europa...*, p. 35.

518 „Cuvântare despre educaţia copiilor, rostită la Conferinţa „Alianţei Universale” de la Stockholm, în luna August 1925, de către Prea Sfinţia Sa Episcopul Vartolomei Stănescu din Eparhia Râmnicului Noul Severin (România) şi aprobată în unanimitate de conferinţă pentru publicare”, În *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul XLIII, nr. 12 (537), decemvrie 1925, pp. 712-723.

pentru un model economic prin excelenţă capitalist (capitalul trebuie să producă profit, fără profit nu există industrie), a folosit mai mult timp decât îi era permis pentru a-i nega teza, ceea ce a dus la crearea unei animozităţi generale faţă de episcopul român în urma căreia n-a mai luat parte la discuţii[519].

Pe lângă participările la evenimentele internaţionale dedicate creştinismului social, Bartolomeu Stănescu creează o activitate culturală intensă în Oltenia[520], prin conferinţe preoţeşti[521], înfiinţarea bibliotecilor parohiale, etc.[522], care erau la momentul respectiv elemente de noutate în pastoraţia Bisericii Ortodoxe Române. Deschis dezbaterilor de idei şi considerându-se pe sine mai înainte de a fi ierarh un intelectual, prin urmare dator societăţii din această dublă ipostază, Bartolomeu Stănescu poartă o lungă dezbatere teologică şi canonică cu Nae Ionescu în anii 1920 pe problema reformei calendarului bisericesc.

Astfel, la începutul anului 1929 Sfântul Sinod[523] comunică printr-o carte pastorală sărbătorirea Sfintelor Paşti pentru ziua de 5 mai urmând calculul calendarului gregorian, însă mitropolitul Gurie Grosu supus presiunilor clerului basarabean nu-şi recunoaşte semnătura cerând sărbătorirea Paştilor la 31 martie conform calculului pentru stilul vechi[524]. În această situaţie Sfântul Sinod se vede pus în faţa situaţiei de a explica opiniei publice confuzia. Astfel, Bartolomeu Stănescu este însărcinat să redacteze o altă carte pastorală[525] pentru a convinge credincioşii de faptul că data pascală nu are valoare *per se* pentru mântuire. Fără să fie autorul confuziei, Bartolomeu Stănescu din postura de comunicator al Sinodului ajunge să poarte o amplă dezbatere canonică în paginile ziarului *Cuvântul* cu Nae Ionescu şi alţi intelectuali creştini atenţi la problemele bisericeşti în general şi extrem de critici faţă de comportamentul Sfântului Sinod.

Prima acuză ce deschide dezbaterea o reprezintă politizarea problemei calendarului. Astfel, jurnaliştii de la *Cuvântul* impută Sinodului că este o anexă a Partidului Naţional Liberal, dându-se chiar exemplul lui Bartolomeu Stănescu care

---

519 Wolfram Weiße, *Pranktisches Christentum und Reich Gottes: die ökumenische Bewegung Life and Work 1919-1937*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1991, pp. 300-301.

520 Preotul Mihail Gregorian, „Din Eparhia Râmnicului Noul-Severin. Centrul parohial", în *Noua Revistă Bisericească*, anul VII, nr. 7, octombrie 1926, pp. 103-106; „Muncă spornică", în *Noua Revistă Bisericească*, anul V, nr. 9-12, 1 august – 30 septembrie 1923, p. 148.

521 „Conferinţe preoţeşti", în *Noua Revistă Bisericească*, anul V, nr. 3-5, 1 mai - 15 iunie 1923, pp. 49-51; *Noua Revistă Bisericească*, anul IV, nr. 9-11, 1 august – 15 septembrie 1922, pp. 162-163.

522 Asistent, „Fapte şi îndrumări creştin-sociale. Cercul creştin-social al preoţimii oltene", în *Noua Revistă Bisericească*, anul III, nr. 14-16, 15 octombrie-31 noiembrie 1921, p. 240.

523 „Carte pastorală a Sf. Sinod al Sf. Biserici Ortodoxe Române către iubitul cler şi popor drept credincios din cuprinsul de Dumnezeu păzitul Regat al României", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul VIII, nr. 2, februarie 1929, pp. 41-48.

524 Constantin Mihai, *Biserica şi elitele intelectuale interbelice*, Institutul European, Iaşi, 2009, pp. 27-42.

525 Episcop Vartolomei, „Carte Pastorală către toţi dreptmăritorii creştini din cuprinsul Eparhiei Râmnicului Noul Severin. Dată astăzi, 12 Decembrie, în anul mântuirii 1924, iar al Archipăstoririi Noastre al patrulea", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul III, no. 12, decembrie 1924, pp. 353-360.

ar fi îndemnat în public pe preoţii şi credincioşii din Caracal să voteze cu Partidul Naţional Liberal, ceea ce era de altfel adevărat:

> „Convins personal, cum că dintre toate partidele care au guvernat Ţara, cei mai mulţi ani, cel liberal este cel mai obligat să slujească şi să fortifice patria şi poporul, pe care deja le-a slujit cu succes pe celelalte trei tărâmuri, în afară de cel sufletesc, noi am fi fericiţi să-l vedem de acum înainte, pe partidul acesta punând cestiunea sufletească a întregului nostru popor ca un ţel de îndeplinit mai presus de orice al preocupărilor lui”[526].

Dincolo de acest aspect, reforma calendarului ar fi, prin urmare, o dorinţă a liberalilor şi nu o chestiune strict bisericească[527]. Dezbaterea dintre Bartolomeu Stănescu[528] şi Nae Ionescu[529] nu utilizează însă idei politice, desfăşurându-se pe terenul teologiei dogmatice, patristicii şi a dreptului canonic. Astfel, conform ierarhului laicii nu au dreptul să se amestece în chestiuni care ţin de interpretarea canoanelor bisericeşti unde Sfântul Sinod are monopol, iar problema calendarului nu face parte din patrimoniul credinţei care este supratemporală. Argumentele acestuia sunt respinse cu instrumente teologice de către colaboratorii *Cuvântului* care-şi păstrează exigenţele ridicate vis-a-vis de comportamentul Sfântului Sinod[530]. Peste toate acestea, Nichifor Crainic pune pe seama anchetei ziarului *Cuvântul*, unde lucra ca redactor, reacţia potrivnică a lui Bartolomeu Stănescu faţă de numirea sa ca profesor al nou-înfiinţatei Facultăţi de Teologie de la Chişinău[531], o reacţie care a făcut imposibilă orice formă de colaborare între cei doi până în anul 1940.

---

526 *Idem*., *Cum stăm cu progresul general la începutul anului 1928 sau Primejduirea omenirii,* Tipografia Cozia, Râmnicul-Vâlcea, 1928, pp. 60-61.

527 „Sfântul Sinod polemizează cu partidul naţional-ţărănesc?”, în *Cuvântul*, anul V, no. 1368, 11 februarie 1929, p. 1.

528 Vartolomei, „O ultimă lămurire în privinţa datei Sf. Paşti”, În *Cuvântul*, anul V, no. 1403, 18 martie 1929, pp. 1-2; *Ibidem*., anul I, no. 1406, 21 martie 1929, pp. 1-2; *Ibidem*., anul V, no. 1407, 22 martie 1929, pp. 1-2, P. S. Vartolomeiu al Râmnicului Noul-Severin, „Sărbătoarea Sf. Paşti. Cum trebuie să înţeleagă şi să folosească creştinii Sf. Înviere a Mântuitorului Iisus Hristos”, în op. cit., anul V, no. 1428, 14 aprilie 1929, pp. 1-2; *Ibidem*., no. 1430, 16 aprilie 1929, pp. 1-2.

529 Nae Ionescu, „Spre pacea religioasă”, în *Cuvântul*, anul V, no. 1401, 16 martie 1929, p. 1.

530 „Răspuns Prea Sfinţitului Vartolomeiu”, în *Cuvântul*, anul V, no. 1405 (20 martie 1929), no. 1410 (25 martie 1929), no. 1411 (26 martie 1929), no. 1414 (29 martie 1929), pp. 1-2.

531 „Preşedintele comisiunii teologice, delegat de Sfântul Sinod, era episcopul Vartolomeiu al Olteniei. Modul său de administraţie bisericească stârnise proteste violente în presă şi în parlament. Un atac împotriva sa se strecurase şi în ziarul „Cuvîntul” fără ştirea mea, care nu eram nici director şi nici secretar de redacţie ca să cunosc din ajun ce se publică a doua zi. Episcopul era într-o fază când îşi pierduse cumpătul de altădată. Când m-a văzut în grupul candidaţilor, m-a măsurat ca pe ultimul ticălos, care ar vrea să se strecoare pe uşa raiului: - Dar frăţia ta ce cauţi aici? – Candidez şi eu la o catedră. – Atâta vreme cât voi trăi eu, neam de neamul frăţiei tale nu va pătrunde în Universitate. Episcopul, în culmea furiei, aruncând talazuri peste talazuri de ameninţări, părea foarte urât la chip. Era şi nu mai era acelaşi om care, la examenul meu de licenţă, se investise în prooroc, anunţînd că voi fi o mare personalitate a Bisericii, îmbrăţişându-mă şi sărutându-mi fruntea. Mă durea omenește să-l văd schimonosit de posesiune diavolească şi i-am răspuns zâmbind: Linişteşte-te, Prea Sfinţite, că nu mă ai la mână, cum zici. Catedra la care candidez eu atârnă de comisia laică! Abia ţinându-şi râsul, cei de faţă n-au văzut o figură chiriarhală mai consternată. Mai târziu s-a convins că n-am avut nicio vină şi

Bartolomeu Stănescu se află în centrul vieţii publice a eparhiei sale fiind prezent la multe din evenimentele civile şi chiar politice de regulă cu caracter naţional şi naţionalist. În acest sens, participă la 8 septembrie 1935 la dezvelirea monumentului Ecaterinei Teodoroiu în Tg.-Jiu în prezenţa a 40.000 de oameni:

> „Slujba religioasă a fost omagiată de un impresionant sobor alcătuit din 150 de preoţi, în frunte cu episcopul Vartolomeiu al Râmnicului, având alături întregul cler gorjean [...] A urmat un moment de pioasă reculegere şi desigur, cuvântările, - mai toate ample – ţinute de episcopul Vartolomeiu, d-na Maria Dumitrescu, secretara Ligii Naţionale a Femeilor Române din Gorj, Paul Angelescu, ministrul Apărării Naţionale, Şerban Frumuşeanu, primarul oraşului. În final, regele Carol al II-lea a rostit un foarte scurt cuvânt”[532].

O atenţie deosebită este acordată de către Bartolomeu Stănescu femeilor prin înfiinţarea *Societăţii Evanghelice a Doamnelor şi Domnişoarelor* care avea ca scopuri principale asistenţa medicală, popularizarea în lumea satului a metodelor de igienă, „civilizarea tuturor straturilor sociale oltene, în felul de a se sprijini reciproc între ele, şi pe tărâmul economic şi pe cel cultural şi pe cel religios-educativ şi moral, închegându-le prin această reciprocă sprijinire într-o familie unică, de mame, da taţi, de fice şi de fii”[533], precum şi însuşirea virtuţilor creştine.

Vizibilitatea publică a episcopului este apreciată şi de Consiliul Facultăţii de Teologie care-l propune cu ocazia împlinirii vârstei de 60 de ani[534] pentru primirea titlului de Doctor Honoris Causa al Universităţii din Bucureşti. Dintre realizările ierarhului, cotidianul naţionalist *Românizarea* reţine două foarte importante: scoaterea preoţilor din politică[535] şi înfiinţarea băncilor preoţeşti datorate faptului că deşi „nu toată românimea ştie că, la ora actuală sunteţi unul dintre cei mai proeminenţi jurisconsulţi şi că în materie de Drept român şi constituţional - sunteţi

---

ca să-l mângâi în restriştea ce l-a lovit, i-am tipărit în „Gândirea” un eseu refăcut de mine.” (Nichifor Crainic, *Zile albe, zile negre...*, pp. 200-201)

532 Zenovie Cârlugea, Zoia Elena Deju, *Arethia Tătărescu – marea doamnă a Gorjului interbelic*, Măiastra, Târgu-Jiu, 2007, p. 137.

533 Prea Sfinţitul Episcop Vartolomei al Râmnicului Noul Severin, *Femeia ca factor social*, Tipografia „Episcopul Vartolomeiu” a Sf. Episcopii a Râmnicului Noului Severin, Râmnicul Vâlcea, 1934, p. 1.

534 *Idem*., „Un refuz necesar, dar delicat…Către Decanul Facultăţii de Teologie din Bucureşti. No. 10.729, 3 septembrie 1935”, În *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XIV, nr. 10, octombrie 1935, pp. 396-399.

535 Al. Bertea, „Clericii, înapoi la Apostolat!”, în *Românizarea*, anul I, no. 17, 17 noiembrie 1935, p. 1; *Idem*., „Dar clerul ce face?”, în *Românizarea*, anul II, nr. 32, 5 iulie 1936, p. 1; *Idem*., „Înapoi la Altare”, în *Românizarea*, anul III, no. 71, 6 martie 1938, p. 1; *Idem*., „Înapoi la Altare”, în *Românizarea*, anul IV, nr. 114, 28 iulie 1940, p. 1; Bartolomeu Stănescu, „Despre rolul femeei ortodoxe române”, în *Românizarea*, anul I, no. 17, 17 noiembrie 1935, pp. 1-2; *Idem*., „Clericul viitorului”, în *Românizarea*, anul II, nr. 26, 12 aprilie 1936, pp. 1-2; *Idem*., „Altruismul evanghelic pentru cleric”, în *Românizarea*, anul II, nr. 27, 26 aprilie 1936, pp. 1-2; *Idem*., „Despre sănătatea trupească şi sufletească”, în *Românizarea*, anul II, nr. 32, 5 iulie 1936, pp. 1-2; *Idem*., „Slujitorii altarului şi viaţa politică”, în *Românizarea*, anul III, nr. 63, 14 noiembrie 1937, pp. 1şi 3; *Idem*., „Din pastorala pe anul 1938”, în *Românizarea*, anul III, nr. 68, 23 ianuarie 1938.

recunoscut ca somitate europeană”[536]. Este sărbătorit cu mare fast la împlinirea vârstei de 60 de ani de 500 invitaţi[537], ocazie cu care este publicată şi o biografie a sa, redactată de consilierul cultural al eparhiei, preotul Dumitru Cristescu[538]. Participă alături de Nicolae Bălan, Nicodim Munteanu şi Ghenadie al Buzăului la 31 mai 1936 la Catedrala din Sibiu la hirotonirea episcopului Nicolae Colan al Clujului.[539]

Unul dintre evenimentele importante ale eparhiei Râmnicului a fost organizarea de către Bartolomeu Stănescu în calitatea acestuia de vice-preşedinte al *Alianţei mondiale pentru înfrăţirea popoarelor prin Biserică* a celui de-al optulea congres al acestei organizaţii în perioada 1-5 iulie 1936. Deşi înfiinţată din dorinţa diferitelor Biserici de a se implica şi în chestiuni de relaţii internaţionale, *Alianţa pentru înfrăţirea popoarelor prin Biserică* nu mai avea răsunetul internaţional al anilor 1920, ceea ce face ca la Râmnicu Vâlcea să fie prezenţi doar reprezentanţi ai ţărilor vecine României, cum ar fi Bulgaria, Yugoslavia sau din orientul mijlociu – Siria. Fiind monopolizat de teologi, evenimentul nu atrage mulţi intelectuali ai epocii. Printre participanţi s-au mai numărat şi Alexadrina Cantacuzino, prefectul judeţului Vâlcea, iar din partea Patriarhiei Române preotul Mihail Bulacu şi arhimandritul Iuliu Scriban[540].

Prin urmare, ca episcop Bartolomeu Stănescu a avut o poziţie extrem de privilegiată în ordine canonică şi una dintre cele mai bune din România sub aspect material şi administrativ. Deşi mai săracă decât alte provincii româneşti, Oltenia era extrem de importantă sub aspectul vieţii religioase beneficiind de cel mai mare număr de parohii şi mânăstiri, de lipsa clivajelor confesionale şi de un total de aproape 2 milioane de credincioşi în preziua celui de-al doilea război mondial. Pe lângă faptele prezentate în acest capitol am rezervat celelalte aspecte ale activităţii episcopale pentru a fi analizate în capitolele ulterioare deoarece, fie se intersectează cu alte domenii de activitate, fie constituie ele însele un capitol separat al tezei.

4.9. Exercitarea mandatului de senator de drept (1921-1937/1938)

Instalarea în scaunul eparhial de la Râmnic şi natura parlamentarismului bicameralist asimetric din perioada interbelică, în care o parte dintre elitele ţării

---

536 „Epistolă către P. S. S.: Vlădica Vartolomeu al Olteniei”, în *Românizarea*, anul I, no. 13, 22 septembrie 1935, p. 2.

537 „Sărbătorirea P. S. Episcop Vartolomeu al Râmnicului şi noului Severin”, în *Ţara noastră*, anul XIV, no. 954, 29 august 1935, p. 3.

538 D. Cristescu, *op. cit.*, passim.

539 Alexandru Moraru, *La răscruce de vremi de viaţă de om: Nicolae Colan, episcopul Vadului, Feleacului şi Clujului*, Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului şi Clujului, Cluj-Napoca, 1989, p. 20.

540 Pr. V. Gregorian, „Congresul Alianţei mondiale pentru înfrăţirea popoarelor prin Biserică, R. – Vâlcea, 1-5 iulie 1936”, în *Renaşterea, Revistă de cultură religioasă*, anul XV, nr. 6-7, iunie-iulie 1936, pp. 261-267; *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XV, nr. 8, august 1936, pp. 309-312; *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XV, nr. 9, septembrie 1936, pp. 358-360.

erau membri de drept ai camerei superioare făcând din Senat o cameră cu tentă corporatistă[541], echivalează în cazul lui Bartolomeu Stănescu cu dobândirea mandatului de senator de drept pe care-l păstrează până la desfiinţarea partidelor politice şi a Parlamentului în februarie 1938[542]. Totodată mandatul de senator se suprapunea şi depindea de exercitarea funcţiei de episcop titular: „Mandatul acestora încetează odată cu calitatea ce le atribuie acest drept; pierzând funcţiunea, pierd şi mandatul de membru al Senatului”[543].

În acest sens, Biserica Ortodoxă Română trimitea în Senat ca membri de drept pe mitropolitul-primat (din 1925 patriarh) precum şi pe toţi mitropoliţii şi episcopii eparhioţi în funcţie. De regulă, toţi ierarhii-senatori erau prezenţi sau absenţi concomitent, nelipsind de la şedinţele de deschidere, cele festive, la mesajele regale, la dezbaterile ce implicau chestiuni bisericeşti, la învestirea noilor guverne, precum şi atunci când şedinţele Senatului se desfăşurau în aceeaşi perioadă cu cele ale Sfântului Sinod sau ale Congresului Naţional Bisericesc. Cu titlu individual anumiţi ierarhi, în funcţie de disponibilitate şi mai ales în funcţie de cât de des şi de uşor ajungeau în Bucureşti, luau parte la anumite şedinţe fără ca ordinea de zi a camerei să le ofere motive directe pentru a participa.

Pentru cazul lui Bartolomeu Stănescu se observă două perioade distincte şi diametral opuse. Între anii 1921-1927 acesta are o prezenţă masivă în Senat, precum şi multe intervenţii, interpelări, luări de cuvânt, fie participări în cadrul dezbaterilor. Pe de altă parte, după 1927 acesta intră în tiparul comportamental specific ierarhilor ortodocşi interbelici, renunţând la interpelări şi luări de cuvânt în semn de protest tacit faţă de faptul că dezbaterile nu aveau niciun efect asupra formei finale pe care o luau proiectele legislative[544].

Senatorul Bartolomeu Stănescu reprezintă o excepţie pentru perioada 1921-1927 faţă de ceilalţi senatori-ierarhi prin faptul că este cel mai vehement ierarh care apără interesele Bisericii Ortodoxe Române de la tribuna Senatului, fiind văzut ca şi Nicolae Bălan, mitropolitul Ardealului, drept iniţiatorul mişcării pentru autonomia Bisericii[545]. Mai mult decât atât, Bartolomeu Stănescu reprezintă pentru prima perioadă a activităţii sale de senator ierarhul care de la tribuna camerei superioare a Parlamentului are interpelări şi luări de cuvânt asupra mai multor proiecte de lege

---

541 Constantin Stănescu, *Alcătuirea Parlamentului şi senatorii de drept în sistemul constituţional dela 1923. Studiu de doctrină şi jurisprudenţă*, Universul, Bucureşti, 1936, p. 23.

542 „art. 5. Sunt senatori de drept în virtutea înaltei lor situaţiuni în Stat şi Biserică […] c) Episcopii eparhioţi ai Bisericii ortodoxe române şi greco-catolice, întrucât vor fi aleşi conform legilor ţării” (*Legea electorală pentru Adunarea Deputaţilor şi Senat. Promulgată cu înaltul decret regal No. 1.424 din 26 Martie 1926 şi publicată în Monitorul Oficial no. 71 din 27 Martie 1926*, Imprimeria Statului, Bucureşti, 1926, p. 5.)

543 Constantin Stănescu, *op. cit.*, p. 23.

544 P. S. Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noul Severin, *Cursuri misionare cu preoţii eparhii la Sfânta Mânăstire Arnota*, volumul II, Editura Sfintei Episcopii a Râmnicului Noul Severin, Râmnicul Vâlcii, 1939, p. 90-91.

545 Teodor P.Păcescu, „Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române”, în *Noua Revistă Bisericească*, anul VII, nr. 1-3, aprilie-iunie 1925, p. 9.

din afara ariei de interes bisericesc cum ar fi cele din domeniul economic, juridic, educaţional şi al reformei constituţionale., dat fiind faptul că

> „Noi, Biserica, deci facem controlul aplicaţiunii către popor a adevărurilor dumneavoastră politic, a adevărurilor economice [...] avem datoria zic, să spunem lucrul acesta sus şi tare; dar cu înţelepciune şi iubire; şi fără să punem mâna pe puterea de stat”[546].

În Senatul Regatului României susţine mai mult de zece discursuri şi interpelări pe probleme care ţineau de reforma învăţământului, salarizarea funcţionarilor publici, legea comercializării, legea minelor, legea salarizării, introducerea divorţului în Bucovina, fiind de asemenea foarte activ în dezbaterile pe marginea textului Constituţiei din 1923, dar şi asupra chestiunilor bisericeşti.

Cu ocazia primei sale intervenţii de după confirmarea mandatului de către plenul Senatului, Bartolomeu Stănescu utilizează în cadrul dezbaterii legii învăţământului iniţiată de ministrul Dumitru P. Negulescu[547], instrumentele specifice conservatorilor sfârşitului secolului al XIX, anume tema *formelor fără fond* care au fost aplicate în construcţia României moderne, cu precădere în reforma educaţională. Astfel, viziunea lui Alexandru Ioan Cuza din anul 1864 nu a dat roade tocmai pentru că a fost o imitaţie legislativă nepotrivită firii românilor. În acest sens, episcopul remarcă disproporţia dintre numărul liceelor normale şi cele profesionale conform unei statistici disponibile pentru anul 1916: 96 licee, 17 şcoli comerciale şi 24 şcoli agricole. În contextul României interbelice, accentul ar fi trebuit să cadă, în opinia ierarhului, pe specializarea tinerilor pentru meserii practicabile cu ajutorul resurselor autohtone[548], iar corpul didactic trebuie încurajat să se adune în congrese şi conferinţe pentru a-şi creşte gradul de solidaritate profesională[549]. În 1932 elaborează el însuşi un proiect de reformare a învăţământului teologic prevăzând autonomia bisericească[550], în sensul în care şcolile teologice urmau să fie puse sub autoritatea episcopală, dar fără a fi anulată participaţia financiară de la bugetul se stat. Tema învăţământului este una dintre favoritele episcopului, acesta regretând pe tot parcursul episcopatului că a trebuit să renunţe la catedra de Noul Testament de la Facultatea de Teologie din Bucureşti, situaţie în care gândul revenirii în învăţământul universitar prin demisia ca episcop îl tentează de mai multe ori. În anul 1919 Bartolomeu Stănescu şi Ioan Mihălcescu sunt singurii profesori ai Facultăţii de Teologie din cadrul Universităţii din Bucureşti care se oferă să predea

---

546 P. S. Vartolomei, Episcopul local, „Trebuinţa imperativă a omului şi a societăţilor omeneşti de Biserica Creştină pentru atingerea adevăratelor tipuri de superiorizarea. Cuvântare şinută în Senat din 1926 la Mesagiul Regal”, în *Idem*., *Principii şi înfăpturi…*, p. 12.

547 Gheorghe Sbărnă, „Viaţa culturală şi învăţământul în dezbaterile Senatului în perioada interbelică”, în Nicolae Văcăroiu, Constantin Sava (coordonarea volumului), *Istoria Senatului României*, Regia Autonomă Monitorul Oficial, Bucureşti, 2004, pp. 305-307 ş.u.

548 *Monitorul oficial.* Desbaterile Senatului. Şedinţa din 7 iunie 1921, p. 1768.

549 *Ibidem*., p. 1766-1781.

550 P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, *Lămuriri asupra legii învăţământului teologic*, Tipografia Cozia, Râmnicul Vâlcii, 1932, 64 pp.

voluntar cursuri universitare preoţilor din Iaşi, până când avea să se reorganizeze învăţământul teologic academic pentru Moldova[551].

Referitor la legea împroprietăririi, Bartolomeu Stănescu cere în Senatul României ca statul să rezerve terenuri pentru construirea pe viitor de noi biserici acolo unde comunităţile rurale încă nu au, pentru cimitire şi pentru case de cultură bisericească motivând că statul francez şi-a asumat această grijă chiar şi după 1905: „În Franţa, chiar prin legea separaţiunii din 1905 care era niţel agresivă faţă de biserică, grija comunităţii în această privinţă este foarte accentuată”[552]. Ulterior va cere chiar ca preotul să aibă vot deliberativ, nu doar consultativ în toate adunările comunale şi judeţene[553].

Una dintre cele mai importante legi ale perioadei interbelice a fost *Legea Minelor* (4 iulie 1924), care rezumă viziunea economică a Partidului Naţional Liberal adept al unei industrializări masive a României în perioada interbelică, dar şi al reticenţei faţă de capitalul străin. Prin urmare, *Legea Minelor* pe lângă trecerea zăcămintelor în proprietatea statului limita participaţia capitalului străin la 40% din totalul acţiunilor companiilor miniere şi petrolifere. Intervenţia lui Bartolomeu Stănescu, însă, este suprapusă peste dezbaterile asupra Constituţiei şi este menită să evidenţieze raportul dintre dreptul natural şi dreptul pozitiv, cel din urmă fiind derivat din primul. De asemenea, noul text constituţional trebuie să conţină în mod explicit o serie de drepturi civile şi politice, aceasta fiind singura cale prin care cetăţeanului îi este garantată iniţiativa personală[554].

Una dintre chestiunile cele mai delicate pentru Biserica Ortodoxă Română a rămas pentru perioada interbelică cea a salarizării clerului[555]. În viziunea acestuia, salariul este o proprietate inviolabilă a cetăţenilor şi trebuie stabilit în funcţie de demnitatea persoanei umane:

> „Sprijinindu-se de aici înainte pe temeiuri de drept, care dezvoltă în om independenţa şi personalitatea lefurile au început să devină pentru funcţionari un fel de mijloace de educaţie civică şi chiar de înnobilare, ca unele care, prin sentimentul de proprietate pe care li-l cultivă şi li-l împacă în partea funcţionarilor, ele le deşteaptă acestora în sufletul şi simţul demnităţii şi conştiinţa datoriei, pe care sentimentul de proprietate le cultivă în mod deosebit”[556].

În viziunea lui Bartolomeu Stănescu, Biserica trebuia să fie separată de stat, ceea ce însemna să se autofinanţeze, iar preoţii să fie plătiţi fie de parohie, fie de episcopie, o formulă care nu a întrunit adeziunea niciunei alte voci importante din

---

551 D., „O facultate de teologie la Iași”, în *Dacia*, anul I, nr. 245, 3 septembrie 1919, p. 1.

552 *Monitorul Oficial.* Desbaterile Adunării Naționale Constituante a Senatului. Şedinţa din 6 februarie 1923, p. 230.

553 P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Discurs la legea administrativă ţiinut în Senat în ziua de 16 Martie 1925”, în *Idem*., *Produsuri sufletești...*, p. 408.

554 P. S. Episcop Vartolomeiu, „Discurs la noua Constituţie, rostit în şedinţa Senatului din 14 Martie 1923”, în *Idem*., *Produsuri sufletești…,* p. 264.

555 Mircea Păcurariu, „Probleme bisericești în dezbaterile Senatului României în anii 1919-1939”, în Nicolae Văcăroiu, Constantin Sava (coordonarea volumului), *op. cit.*, pp. 349-356.

556 Arhiereul Vartolomeu Bacaoanul, „O nouă orientare pentru plata...”, p. 321.

cadrul Bisericii. Prin urmare, Bartolomeu Stănescu adaugă proiectului său menţiunea datoriei istorice pe care statul român o are faţă de Biserica Ortodoxă în urma reformelor lui Alexandru Ioan Cuza. În acest sens, fie statul ar fi trebuit să returneze proprietăţile, ceea ce ar fi conferit suficiente mijloace materiale Bisericii pentru a se autoîntreţine, fie să creeze un fond în care statul să verse despăgubirile aferente secularizării averilor bisericeşti, fie să continue să plătească salariile preoţilor până când Biserica îşi va fi construit propria-i infrastructură materială pentru că:

> „Ceea ce noi clericii români ortodcşi trebue să înţelegem cât mai grabnic, pentru a scăpa de pedeapsa lui Dumnezeu, este, că nu trebue să ne socotim ca funcţionari plătiţi de Stat, ci ca misionari ai luării Crucii”[557].

În epocă însă, formula separaţiei dintre stat şi Biserică era asociată fie cu Rusia bolşevică unde Biserica ortodoxă îşi pierde privilegiile şi chiar personalitatea juridică devenind o simplă libertate de cult[558], fie cu Franţa după 1905, “o ţară devenită fără busolă”[559], ceea ce făcea ca ierarhia ortodoxă să nu poată pronunţa nici măcar vreun gând al separaţiei, contrară oricum tradiţiei bizantine şi post-bizantine a simfoniei. Cea de-a doua ipoteză a lui Bartolomeu Stănescu este infirmată de către statul român modern în întreaga lui existenţă, fapt care trimitea Biserica în zona negocierii permanente cu guvernele pentru creşterea salariilor preoţilor. Prin urmare, sub raport strict instituţional, dincolo de viziunea personală a lui Bartolomeu Stănescu, acesta trebuie să apere în calitate de senator-ierarh *status-quo*-ul conform căruia statul e dator să plătească salariile preoţilor în virtutea statutului acestora de funcţionari publici, dar nu funcţionari de stat: „statul va continua să sprijinească biserica noastră băneşte şi pe viitor pentru averile ei secularizate cât *mai ales şi pentru serviciile ei naţionale şi sociale*”[560]. În acest context, strategia pe care o adoptă Bartolomeu Stănescu este aceea de a readuce aminte colegilor senatori de creanţa pe care o are statul de la Alexandru Ioan Cuza până în contemporaneitatea sa şi în virtutea căreia statul e dator să plătească salariile preoţilor drept compensaţie, dar nu în virtutea principiului evanghelic al separaţiei:

„a se da *Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu*[561]. Pe terenul practic, principiul acesta nu face decât să ducă deadreptul la separaţiunea bisericii de stat, care ne apare, după spusele Mântuitorului, ca un regim

---

557 *Idem*., „Pastorală pentru anul 1938”, în *Renaşterea. Revistă de cultură creştină*, anul XVII, no. 1, ianuarie 1938, p. 3.

558 Hansjakob Stehle, „Christianity and Socialism: Some Aspects of State Policy towards Religion and Church Policy”, în Johann-Baptist Metz, Jean-Pierre Jossua (edited by), *Christianity and Socialism*, The Seabury Press, New York, 1977, pp. 76-77.

559 „Discursul Prea Sfinţitului Episcop D. D. Vartolomeiu ţinut în ziua de 27 iunie 1926, la deschiderea Congresului Soc. Renaşterea a preoţilor din Eparhia Râmnicului Noul Severin”, în *Renaşterea, revistă de cultură religioasă*, anul V, nr. 10, octombrie 1926, p. 369.

560 Arhiereul Bartolomeu Stănescu, „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale şi Ce însemnătate ar avea pentru reorganisarea Bisericii Ortodoxe de Răsărit din România întregită (II)”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul I, no. 7-8, octombrie-noiembrie 1920, p. 246.

561 Sf. Evanghelie după *Matei* cap. XXII vers. 21. (nota lui Bartolomeu Stănescu).

juridic, stabilit de însăşi Sf. Evanghelie[562], dar pentru care, noi, Românii de astăzi, nu suntem încă pregătiţi; şi pe care, nu-l vom putea aplica, decât în acel viitor îndepărtat, când şi masele noastre populare vor ajunge la acelaşi nivel de cultură, de voinţă sănătoasă şi de moralitate, la care se găsesc ajunse astăzi masele populare americane"[563].

Una dintre dezbaterile din Senat care devine un reper pentru întreaga perioadă interbelică în ceea ce priveşte statutul salarial al preoţilor este interpelarea pe care Bartolomeu Stănescu i-o face ministrului liberal al Cultelor, Alexandru Lapedatu, la sfârşitul anului 1923. Episcopul Bartolomeu Stănescu refuză legitimarea unei politici autoritare şi cere creşterea gradului de libertate instituţională a Bisericii în societate[564]. Se arată de asemenea, total în contra secularizării produse de Al. Ioan Cuza, iar atitudinea sa intrigă plenul Senatului[565].

Reacţia ministrului sugerează că statul român modern este cel care a organizat societatea, chiar şi în chestiunile care ţin de credinţa religioasă: „Ţin să rectific o afirmaţiune a Prea Sfinţitului dela Râmnic, care a spus că Biserica a organizat Statul. E o profundă eroare. La noi, ca şi în alte părţi, Statul a organizat Biserica, ca atribut al suveranităţii sale"[566]. Astfel, în opinia clasei politice româneşti statul precede temporal Biserica: „Nu prin acest Stat, căruia i se contestă interesul pentru Biserică, s-a stabilit ierarhia? – Nu prin acest Stat s-a înfiinţat Sf. Sinod? – Nu prin acest Stat s-a câştigat autocefalia?"[567].

În 1935 Bartolomeu Stănescu reia propunerea către acelaşi ministru al Cultelor şi Artelor, Alexandru Lapedatu[568] ca salarizarea clerului să nu se mai facă proporţional cu numărul de credincioşi, ci în funcţie de activitatea eparhiei în sensul în care o variabilă recomandată spre analiză ar putea fi aceea a numărului de documente intrate şi ieşite prin registratura eparhiei. Acest număr arată mai departe de câţi angajaţi are nevoie eparhia respectivă, dimensiune care scoate în evidenţă şi activităţile pe care le desfăşoară[569]. Ziarul *Românizarea*, asociat în epocă mişcărilor naţional-creştine şi legionare, îi promite sprijin episcopului în privinţa salarizării juste a clerului[570], dar şi pentru întreaga sa activitate în care se loveşte de „reaua credinţă şi opacitatea spirituală"[571] a adversarilor săi laici.

---

562 Vezi în privinţa aceasta şi pe marele jurist sociolog Fustel des Coulanges în *La Cité Antique,* concluziunea. (nota lui Bartolomeu Stănescu)

563 Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea...", p. 176.

564 *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii...şedinţa Senatului 28 Dec. 1923", pp. 275-344.

565 *Ibidem*., p. 292-301.

566 Alexandru Lapedatu, *Statul şi Biserica. Cuvântare rostită în Senat la 29 Decembrie 1923, ca Răspuns la interpelarea P.S. Episcop al Râmnicului Noului Severin asupra situaţiei şi trebuinţelor Clerului şi Bisericii române*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1924, p. 9.

567 *Ibidem*., p. 15.

568 *Ţara noastră*, anul XIV, no. 838, 29 martie 1935, p. 3.

569 „Intervenţia P. S. Episcop Vartolomeiu către Ministerul de Culte cu privire la susţinerea salarizării preoţimii", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XIV, nr. 5, mai 1935, pp. 198-199.

570 *Românizarea*, anul I, no. 6, 19 mai 1935, p. 3.

571 „Epistolă către P. S. S: Vlădica Vartolomeu al Olteniei", în *Românizarea*, anul I, no. 13, 22 septembrie 1935, p. 2.

În acelaşi an Bartolomeu Stănescu readuce în discuţie consecinţele pe care ar fi trebuit să le aibă autonomia bisericească. Statul ar fi trebuit să finanţeze Biserica acolo unde aceasta nu se putea finanţa singură, dat fiind faptul că după secularizarea lui Alexandru Ioan Cuza în spaţiul vechiului Regat n-a existat nicio formă de compensaţie aşa cum a fost cazul Bucovinei. Mai mult decât atât, statul român se foloseşte de preoţi chiar şi în locuri şi momente care cer jertfă de sine, cum a fost cazul primului război mondial, dar nu varsă în fondurile Episcopiei Râmnicului nici măcar infimele sume pe care i le datorează conform prevederilor finanţării cultelor: „În anul 1932 s-au prevăzut 87.220 lei pentru Episcopia noastră, din care nu s-a achitat nimic. În 1933 s-a prevăzut 65.997 lei, din care nu s-a plătit decât 21.988 lei: iar în anul 1934 s-a prevăzut 65.997 lei, din care deasemenea până acum nu s-a achitat nimic […] în schimb am fost siliţi să ne cheltuim lunar şi salariul de 14 mii şi 147 lei la cât ni s-a redus prin curbele trecutului”[572]. Remarcă în continuare trei oameni politici care au reformat relaţia dintre Stat şi Biserică după momentul 1863-1864: Take Ionescu, Spiru Haret şi Mihail Manoilescu, cel din urmă în calitate de subsecretar de stat din partea Partidului Poporului a egalizat veniturile tuturor funcţionarilor publici stabilind grile juste de salarizare pentru preoţi, profesori, birocraţi etc.

Cu ocazia dezbaterii asupra *Legii Cultelor*[573] - un grup de episcopi (Nicolae Bălan, Bartolomeu Stănescu, Roman Ciorogariu şi Grigorie Comşa) cu titlul personal protestează în Senat faţă de numărul de culte religioase pe care noua lege îl propunea spre a fi recunoscute. Protestul celor patru ierarhi reia argumentul politic enunţat în anii 1919-1920 în principal de Bartolomeu Stănescu şi conform căruia anumite culte (baptiştii, adventiştii etc.), odată recunoscute, aduc atingere suveranităţii naţionale[574].

Intervenţiile parlamentare ale episcopului oltean sunt de cele mai multe ori în dizarmonie cu poziţia guvernului, chiar dacă propunerile sale nu sunt diametral opuse majorităţii parlamentare. Bartolomeu Stănescu nu vorbeşte de la tribuna Senatului pentru a confirma viziunea politică a unui partid, ci pentru a-şi expune propriile păreri şi reflecţii. În acest sens, episcopul nu se limitează la a fi teolog în Senat, ci vorbeşte în numele expertizei sale în ştiinţele sociale şi mai ales în numele modernităţii politice şi sociale care a adus cu sine pentru spaţiul românesc democraţia, drepturile şi libertăţile civile, sociale şi politice. Discursurile sale sunt foarte critice şi bine primite de ceilalţi senatori:

> „Cu totul remarcabil a fost discursul de debut parlamentar al sociologului Ştefan Zeletin, […], precum şi cuvântarea episcopului Vartolomeu al Râmnicului (care, ca orice mare caracter, a

[572] Vartolomeiu, „Poate Biserica Ortodoxă Română să ne hrănească sufletele şi să ne întărească virtuţile, prefăcându-ni-le în moravuri şi stări ereditare?”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XIV, nr. 1, ianuarie 1935, p. 3.

[573] Pr. I. Marin Pretorian, „Legea cultelor şi protestul Ierarhilor Bisericii Ortodoxe române”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul VII, nr. 3, martie 1928, pp. 126-128.

[574] Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Adventiştii şi baptiştii. Răspuns Adevărului”, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul 40, nr. 2 (388), noiembrie 1921, pp. 86-89.

avut în urmă o soartă tragică), cuvântare de o rară frumuseţe literară şi de o surprinzătoare înţelegere a aspectelor tehnice şi financiare ale legii”[575].

Cu toate acestea, preferinţele lui Bartolomeu Stănescu se îndreaptă cel puţin pentru perioada 1921-1927 către Partidul Naţional Liberal fiind în asentimentul majorităţii sinodalilor care apreciau interesul liberalilor pentru unificarea bisericească, ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rang de Patriarhie şi mai ales păstrarea atributului de *Biserică dominantă* în textul constituţional, element ce introducea *de iure* superioritatea acesteia în faţa celorlalte confesiuni recunoscute legal din Regatul României. În acelaşi timp exigenţe faţă de Partidul Naţional Liberal sunt mai mari decât faţă de alte partide în contextul în care ţărăniştii erau asimilaţi de către Sfântul Sinod greco-catolicilor, iar Partidul Poporului avusese o guvernare fără realizări notabile în câmpul bisericesc:

„Rog pe Dumnezeu să binecuvinteze lucrările acestui Parlament, ajutându-i să ducă mai departe lucrările începute pe toate tărâmurile; şi îndeosebi, pe tărâmul bisericesc, unde Partidul Liberal a început, din timpul guvernării trecute, să-şi aducă contribuţiile lui serioase. Partidul Liberal în guvernarea trecută a votat unificarea şi reorganizarea Bisericii, atât prin Constituţie, cât şi prin legea organică şi statut, lucrate şi votate de el; a instituit Patriarhatul şi a creat noui Episcopii”[576].

Activitatea parlamentară a lui Bartolomeu Stănescu se desfăşoară astfel pe două planuri. Pe de o parte, acesta vede Senatul ca un for de dezbatere şi îşi prezintă, prin urmare, propriile idei, reflecţii şi recomandări pe diferite proiecte legislative. Pe de altă parte, Parlamentul este un spaţiu al negocierii permanente între Biserică şi stat, caz în care ierarhii trebuie să se alinieze voinţei majorităţii parlamentare pentru a putea avea succes în proiectele pe care fiecare dintre episcopi le dorea implementate în eparhia sa. În acest sens, episcopul oltean observă că dezbaterea de idei este una stearpă, iar poziţionarea ierarhilor faţă de voinţa guvernelor şi a partidelor dominante este un joc câştigător pe termen scurt, dar pierzător pe termen lung, caz în care va enunţa după anul 1930 mai multe formule politice antipartidiste şi antiparlamentare.

4.10. Dezbaterile asupra autonomiei bisericeşti (1919-1938)

În calitatea de membru al informalului nucleu influent al Sfântului Sinod, din care mai făceau parte mitropoliţii Miron Cristea, Nicolae Bălan, Nectarie Cotlarciuc, iar mai târziu Visarion Puiu şi Irineu Mihălcescu, Bartolomeu Stănescu participă la toate

[575] Mihail Manoilescu, *Memorii*, volumul I, ediţie îngrijită, prefaţată, note şi indice de Valeriu Dinu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1993, p. 88.

[576] Episcop Vartolomeiu, „Cuvântare la Adresa Mesajului Regal din 13 Decembrie 1934”, în *Idem*., *Două cuvântări rostite în Senat cu un apendice*, Tipografia Episcopul Vartolomeiu, Râmnicul Vâlcii, 1935, p. 47.

întrunirile, dezbaterile şi constituantele din anii 1919-1925 prin care Biserica Ortodoxă Română trebuia să-şi definească statutul în condiţiile alipirii Bisericilor Ortodoxe din Basarabia, Bucovina şi Transilvania. În acest sens, fie dezbaterile se poartă în interiorul Bisericii cu prezenţa reprezentanţilor Ministerului Cultelor, fie sunt dezbateri parlamentare în chestiunea noii Constituţii din 1923 precum şi a Legii şi Statutului pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române din anul 1925. Pentru toate aceste subiecte, Bartolomeu Stănescu se pronunţase deja public prin studiile publicate în revista *Arhiva pentru drept şi politică*, dar şi cu ocazia congreselor preoţeşti din anul 1919, fiind reperat nu doar ca susţinător al autonomiei bisericeşti, dar şi iniţiatorul mişcării pentru autonomia Bisericii[577].

În ordine cronologică, prima provocare adusă de anul 1919 era armonizarea celor patru forme de organizare bisericească prin identificarea unui singur set de principii unitare care să mulţumească ierarhii din provinciile alipite, drept pentru care este convocată consfătuirea de la Sinaia în 24-25 iulie 1919 la care participă şi Bartolomeu Stănescu din poziţia de arhiereu[578]. Aportul episcopului oltean este consemnat de scrierile epocii:

> „Spre onoarea episcopatului român din vechiul regat, trebuie să recunoaştem că organizarea autonomă şi constituţională a bisericii naţionale s-a făcut fără nici o zguduire, graţie spiritului înţelept şi lăudabilei tendinţe a înşişi membrilor acestui episcopat, care, printr-un luminos studiu al învăţatului arhiereu Bartolomeu Stănescu asupra autonomiei bisericeşti, a înlesnit mult calea unificării”[579].

Miron Cristea propune în şedinţa Senatului din 29 februarie 1920 formarea unei Constituante bisericeşti în care provinciile româneşti să fie reprezentate proporţional după cum urmează: Vechiul Regat cu 42 de membri, Ardealul şi Basarabia cu câte 12 membri, Bucovina cu 6, la care se adaugă toţi ierarhii şi foşti miniştri ai Cultelor. Bartolomeu Stănescu remarcă lipsa de legalitate a Constituantei:

> „Înalt Prea Sfinţite Stăpâne, mi se pare că, în chestiunea aceasta, această Adunare nu are bază legală, nu este recunoscută de lege. Ea este o adunare cu valoare de consfătuire şi cum că aşa este, ca lucrările noastre de aici nu vor avea valoare legală, nu se vor impune (aplauze). Suntem, prin natura noastră, o adunare consultativă largă, în care să se poată face o discuţie în chestiune şi orice comisiune consultativă a avut dreptul să coopteze, oricărei comisiuni dintre acestea i s-a lăsat posibilitatea de cooptare. Şi în virtutea acestei calităţi de comisiune consultativă noi am cooptat membri noi în locul vacanţelor ce erau. Vacanţele fiind din Vechiul Regat, noi am cooptat membri tot de aici, şi ar fi numai o chestiune de pierdere timp dacă ne-am gândi că trebuie să-i înlăturăm pe unii sau pe alţii”[580].

---

577 T. P. Păcescu, „Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române”, în *Noua Revistă Bisericească*, anul VII, nr. 1-3, aprilie-iunie 1925, p. 9.

578 Arhimandritul Mitrofor Dionisie Simionescu, *Unificarea Bisericii*, Tipografia Română, Bucureşti, 1919, pp. 5-15.

579 Ion Rusu Abrudeanu, *Înalt Prea Sfinţia Sa Patriarhul României Dr. Miron Cristea. Înalt Regent. Omul şi faptele. Contribuţiuni la studiul istoriei Bisericii Ortodoxe Române contemporane*, volumul I, ediţie nouă, Napoca Star, Cluj, 2009, p. 342.

580 B. M. Mateiu, 245/2, f. 10-12 apud Paul Brusanovski, *Autonomia şi constituţionalismul…*, p. 165.

În cadrul dezbaterilor din Constituantă, Bartolomeu Stănescu insistă asupra funcţiei culturale a Bisericii:

> „Statutul şagunian este o instituţie administrativă superioară, are însă un gol însemnat, partea culturală, întrucât nici în Transilvania, şi nici aici, organele bisericeşti nu s-au ocupat cu pregătirea culturală. Să dau un exemplu: Care sunt îndatoririle episcopului? Sacerdoţiul, puterea administrativă sau Ministeriul şi Magisterium. Dintre aceste trei îndatoriri cea mai de frunte este Magisteriul. Ei bine, această putere, Învăţătura, a fost neglijată, în sensul că s-a lăsat în sarcina parohilor să ţină predici şi conferinţe, fără ca să se întrebe dacă au talentul necesar pentru a pune în valoare marile învăţături creştine. Pentru punerea în valoare a moralei învăţăturilor creştine, trebuiesc recrutate talente apreciabile, căci, când îi dai şi Sacerdotium şi Magister, natural că nu se poate să facă faţă la amândouă aceste sarcini. Prin urmare, capitolul învăţătoresc este fundamental pentru noua organizaţie bisericească. Această lacună am voit să o semnalez”[581].

Întrucât teologicii ardeleni nu renunţă la prevederile statului şagunian[582] care le garanta autonomia şi totodată bloca tentaţiile statului de a interveni în viaţa internă a Bisericii, aceştia fie protestează, fie nu se prezintă la discuţii, astfel încât dezbaterile se lungesc pe mai bine de cinci ani. Ministrul Cultelor şi Artelor, Octavian Goga, lansează public un apel la încetarea luptelor confesionale şi grăbirea unificării bisericeşti[583].

Adept al separaţiei dintre stat şi Biserică, Bartolomeu Stănescu nu va relua niciodată în public formula propusă la jumătatea anului 1919, dat fiind felul în care aceasta era receptată de către marea majoritate a teologilor, dar şi a politicienilor care nu puteau concepe ortodoxia românească în afara naţiunii române, o axiomă tradusă juridic prin raporturi strânse între Biserică şi stat:

> „aş dori, dacă s-ar putea, să înlăturăm un sentiment de temere pe care l-am simţit aici, dar care pare mai ales că se simte în afară de această adunare, şi anume că autonomia (n.n. Bisericii) ar însemna separaţiune şi că Biserica noastră ar fi capabilă ca printr-o formulă oarecare, să ajungă la separaţiune.
> Voci: Doamne fereşte!
> Arhiereul Vartolomeu: Ei bine, nu este nimic mai fals şi mai imposibil decât a confunda autonomia cu separaţiunea. De ce acesta? Pentru că Biserica ortodoxă a neamului românesc are aceeaşi temelie ca şi Statul românesc şi anume este naţională românească. Cetăţenii Statului românesc sunt copiii Bisericii Ortodoxe. Munca Bisericii este forţa de care Statul românesc are nevoie, ca orice stat care vrea să progreseze. Şi atunci, nu văd care este formula care să despartă Biserica de Stat”[584].

Dezbaterile referitoare la unificarea bisericească blocate de lipsa identificării de principii unanim acceptate duc la sfârşitul anului 1921 la constituirea unei Comisii Sinodale. La insistenţele ministrului Cultelor, Octavian Goga, de a se redacta

---

581 *Idem*., p. 171.

582 Marg. Manoliu, „Interviewurile noastre. Mitropolitul Ardealului despre unificarea bisericească”, în *Universul*, anul XXXIX, nr. 277, 3 decembrie 1921, p.1.

583 Octavian Goga, „Pentru apropierea confesiunilor”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul II, no. 4, 5, 6, septembrie 1921, p. 114.

584 B. M. Mateiu, 245/2, f. 10-12 apud Paul Brusanovski, *Autonomia şi constituţionalismul…,* p. 171.

un regulament de funcţionare trecut prin Parlament, deci cu valoare de lege, mitropolitul Nicolae Bălan refuză statutul de lege pentru chestiuni ce ţin de autonomia bisericească. Propunerea ministrului a fost însă aprobată de mitropolitul-primat[585], instituindu-se astfel o comisie sinodală formată din câte un ierarh reprezentant al fiecărei regiuni: Nicolae Bălan, mitropolitul Ardealului, Gurie Grosu, arhiepiscopul Basarabiei, arhiereul Ipolit Vorobchievivi, episcop-vicar al Mitropoliei Bucovinei şi Bartolomeu Stănescu, episcopul Râmnicului[586]. Noua comisie trebuia să aibă în vedere pentru redactarea proiectului legislativ al unificării bisericeşti mai multe principii: autonomia bisericească, modalităţile de alegere a ierarhilor, participarea mirenilor în diferitele foruri decizionale bisericeşti, etc.

În şedinţa Sfântului Sinod din 30 noiembrie 1921 au fost convocate deopotrivă Constituanta, cât şi Comisia de 15 membri. Lucrările celor două comisii nu reuşesc să treacă de faza discuţiilor pe marginea mandatelor pe care le au participanţii, de vreme ce mitropolitul Nicolae Bălan subliniază că nu poate fi de acord cu nimic din ceea ce se discută, de vreme ce orice decizie din cadrul Mitropoliei Ardealului trebuia asumată de către Congresul Naţional Bisericesc. Intervenţia lui Bartolomeu Stănescu este făcută în sensul lămuririi naturii celor două comisii, ţinând cont de excepţiile procedurale ardelene:

> „Ep. Vartolomeu Stănescu: Trebuie să ştim ce metodă urmărim şi, în al doilea rând, de ce puteri dispune Constituanta, căci dacă nu dispune de puteri depline, munca noastră e zadarnică. Dacă sunteţi numai mandatarii unor organe cărora trebuie să le daţi seamă, ce se alege din munca noastră? În lupta pentru unificare nu trebuie să pornim numai de la starea de fapt în care negăseam ieri, ci de la ceva mai de sus, de la principii superioare, care ne pot pune de acord, căci dacă rămâneţi la Statutul şagunian, unde este posibilitatea de înţelegere? Statutul lui Şaguna, luat după Carloviţ, îşi are originiea în organizarea Sf. Ciprian. Îmi opuneţi tradiţia, dar ea nu poate nimic împotriva adevărului. Deci de la adevăr trebuie să pornim. Din punct de vedere dogmatic, avem principiul ierarhic, care nu se poate suprima, nu pentru că e pus în canoane, care sunt revizuibile şi ele poartă masca timpului, dar pentru că ierarhia reprezintă principiul de autoritate.
> Bălan: La noi principiul e mai bine reprezentat ca în alte Biserici.
> Moşoaia: Dacă nu puteţi lua nicio hotărâre până nu întrebaţi Congresul Bisericesc, aceasta înseamnă autoritate episcopală?
> O voce: Constituanta nu este for constituţional, cu atribuţii de a legifera în ultimă instanţă în numele Bisericii. Nici chiar în Biserica din Vechiul Regat, Sf. Sinod care e prezent aici, n-are căderea de a legifera.
> Moşoaia: El hotărăşte definitiv, dar nu legiferează.
> Vartolomeu Stănescu: Dumneavoastră ziceţi: Dar principiul este foarte respectat la noi. Bine, atunci întreb: Congresul Naţional îşi face hotărârile lui, dar cine le promulgă? Rămân definitive, spuneţi, dar în care societate omenească, făcătorul legislativ este în acelaşi timp şi făcător executiv? Principiul ierarhic trebuie respectat pretutindeni, unde e necesar şi impus de scopul Bisericii. Să închidem statutul şagunian şi legislaţiile particulare şi să ne formăm această mentalitate nouă şi cu ea să colaborăm la formularea unui nou proiect, prin esenţa lui nou, în măsura faptelor ce s-au propus.
> A doua problemă: de ce puteri dispune Constituanta? Are dreptul de a hotărî? În acest caz ceea ce face este definitiv. Dacă nu, atunci să plecăm acasă, căci nu putem stabili niciun acord.

[585] Paul Brusanovski, *Autonomia şi constituţionalismul…,* p. 244.
[586] *Telegraful Român*, nr. 79, 5 noiembrie 1921, p. 2

> Organele provinciale vor discuta proiectul din punctul de vedere al cadrului şi al situaţiunii speciale în care se găsesc. Sau ne declarăm în plenipotenţiari, hotărând în mod definitiv în numele Bisericii, sau ne declarăm în permanenţă şi noi şi organele indicate de Dvs., discutând paralel punctele litigioase. Şi, în fine, care este ultima instanţă competentă să fixeze proiectul de unificare bisericească? Nu este Sf. Sinod?
> O voce: nu este.
> Vartolomeu: Atunci arătaţi-mi şi mie putinţa de a face unificare?
> O voce: Să o facă alte state.
> Vartolomeu: Atunci Biserica piere! În fina a patra ipoteză: Ministrul poate veni cu un proiect al său şi să-l impună Bisericii. Vă place această soluţie? […] În ce priveşte, fraţi ardeleni, îndârjirea cu care vă apăraţi Statutul, să nu renunţaţi la ea, dar să o temperaţi în România întregită. Aceasta e dorinţa noastră a tuturor”[587].

Prin urmare, ceea ce propune Bartolomeu Stănescu este o reflecţie teologică şi canonică pornită de la elemente comune ale ortodoxiei, şi nu un recurs la tradiţii de acomodare a Bisericii faţă de regimurile politice din statele din care provin. De asemenea, Bartolomeu Stănescu consideră în continuarea raţionamentului separaţiei dintre stat şi Biserică nevoia de a fi desfiinţat Consistoriul Superior Bisericesc în ideea că la momentul decisiv oricum Ministerul Cultelor decidea totul în materie de viaţă bisericească. Prin urmare, e de preferat ca toate nevoile bisericeşti să fie lăsate pe seama Sfântului Sinod, care fiind compus doar din ierarhi, este mai greu de influenţat de către Minister decât Consistoriul care cuprindea în proporţii decisive pentru vot atât oameni politici, preoţi cât şi mireni[588]. Astfel, Bartolomeu Stănescu propune armonizarea celor patru moduri de organizare prin anularea lor şi crearea Bisericii Ortodoxe Române ca Biserică episcopală, ceea ce a însemnat o poziţie singulară şi în consecinţă fără şanse de a impune: „din partea celor din vechiul regat s-a remarcat PS Episcop Vartolomei, care a luptat pentru caracterul de biserică episcopală, a B.O.R.”[589].

Prin urmare, în şedinţa celor două comisii din 5/18 – 6/19 decembrie 1921 s-a supus la vot proporţia de clerici şi mireni ce urma să fie respectată în organismele viitoare ale Bisericii. Ardelenii au votat pentru 1/3 clerici şi 2/3 laici, în vreme ce toţi ceilalţi au votat pentru proporţia 1/2 clerici şi 1/2 laici. Excepţia a fost votul lui Bartolomeu Stănescu[590], singurul care s-a alăturat opţiunii ardelenilor[591], deşi anterior, la începutul anului 1919 acesta se pronunţase public pentru o proporţionalitate răsturnată faţă de cea şaguniană: 1/3 laici şi 2/3 clerici[592], o temă la care va reveni în 1934 criticând din nou proporţia de 2/3 mireni şi 1/3 laici şi

---

587 A. B. M. Mateiu, 551, f. 47-62 apud Paul Brusanovski, *Autonomia şi constituţionalismul…*, pp. 263-264.

588 *Telegraful român*, anul LXIX, nr. 90, 14/27 decembrie 1921, p. 2.

589 „Lucrările pentru unificarea bisericească”, în *Noua Revistă Bisericească*, anul III, nr. 17-18, 1-31 decembrie 1921, p. 314

590 În calitate de raportor al Sfântului Sinod pentru unificarea bisericească, Bartolomeu Stănescu optează pentru proporţia 2/3 mireni şi 1/3 clerici („Şedinţele Sinodului”, în *Universul*, anul XXXIX, nr. 270, 25 noiembrie 1921, p. 1.)

591 Paul Brusanovski, *Autonomia şi constituţionalismul…*, p. 265.

592 Arhiereul Vartolomeu Bacaoanul, „Vom avea autonomia…”, p. 1.

susţinând că în cadrul Bisericii, deşi colaborarea dintre mireni şi clerici este obligatorie şi necesară, autoritatea clerului nu trebuie depăşită de votul laicilor[593].

În perioada 27-31 octombrie 1924 cu ocazia întrunirii subcomisiei de 7 membri decisă la nivelul Sfântului Sinod[594] pentru a urgenta identificarea unei formule comune de organizare bisericească, Bartolomeu Stănescu remarcă rezultatele pozitive ale implicării mirenilor în administrarea Bisericii, dar şi faptul că proporţia de 2/3 mireni şi 1/3 laici în cazului organelor decizionale ale Bisericii ortodoxe din Ardeal este rezultatul unui accident istoric[595] cu valenţe mai degrabă politice, decât teologice:

> „din motive, precum vedem, mai mult de conservare naţională a vieţii, şi nu atât din motive de desăvârşire şi de mântuire de suflet, biserica sârbă din Austria cea d'ântâi şi biserica românească din Ungaria după ea, se văzură nevoite să absoarbă ca într-un fel de Stat de credinţă cu baza în sfintele Altare şi cu garanţia în libertatea conştiinţei două treimi de mireni, adică cât mai multe elemente din massa poporului lor naţional, introducându-i pe mireni chiar în administraţia lor bisericească propriu zisă, în loc de a-i fi reţinut numai la tărâmul cultural şi economic, cum ar fi fost firesc"[596].

Cu ocazia dezbaterilor asupra noii constituţii, în vara anului 1922 mitropolitul-primat Miron Cristea a fost cooptat în comisia parlamentară pentru redactarea unei noi constituţii, calitate pe care nu şi-o asumă decât formal, motiv pentru care cere cooptarea episcopului oltean: „Am cerut şi un episcop, pe Vartolomeu Stănescu"[597]. Miza unei prezenţe bisericeşti în cadrul lucrărilor din comisii era păstrarea de către Biserica Ortodoxă Română a privilegiilor constituţionale dintre care cel mai important era statutul de *dominantă* după cum remarcă Dumitru D. Boroianu, profesorul de drept canonic al Facultăţii de Teologie a Universităţii din Bucureşti[598]. Deputatul Partidului Naţional Liberal, Ştefan Bogdan, preşedintele Cercului de Studii Social-Creştine *Solidaritatea* consideră la rându-i necesară libertatea cultelor, dar şi ierarhizarea lor în sensul în care confesiunea ortodoxă trebuie să aibă „întâietate în stat"[599], un principiu care capătă şi explicaţii de ideologie politică:

---

593 *Idem*., „Rolul etern al Sfintei Biserici Creştine...", pp. 79-80.

594 Subcomisia de 7 membri era formată în interiorul comisiei de 15 membri şi cuprindea pe: Miron Cristea, Pimen Georgescu, Nicolae Bălan (mitropoliţi), Gurie Grosu (arhiepiscop), Bartolomeu Stănescu (episcop), Clement Popovici şi Valeriu Braniște (preoţi).

595 „Cuvântarea Prea Sfinâitului Episcop D. D. Vartolomeiu, ţinut în ziua de 14 Decembrie 1925, la deschiderea celei dintâi sesiuni extraordinare de constituire a Adunării Eparhiale a Sfintei Episcopii a Râmnicului Noul Severin", în *Idem*., *Principii şi înfăpturi din Eparhia*..., pp. 33-34.

596 „Cuvântarea Episcopului D. D. Vartolomeiu al Râmnicului Noul Severin la deschiderea adunării eparhiale oltene", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 4, aprilie 1926, p. 126.

597 Elie Miron Cristea, *Note ascunse. Însemnări personale (1895-1937),* ediţie îngrijită, notă asupra ediţiei de Maria şi Pamfil Bilţiu, editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 67.

598 D. Boroianu, „Modificarea Constituţiei şi situaţia ce se creiază bisericii ortodoxe", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul III, no. 10, 11, 12, martie 1923, pp. 153-157.

599 Ştefan Bogdan, „Despre Biserica Naţională", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul III, no. 10, 11, 12, martie 1923, p. 158.

„În spirit liberal înţelegem că toate confesiunile pot duce la înălţare, către divinitate, către înălţarea morală, căci toate sunt sub auspiciile Dumnezeirii. Însă acele confesiuni bine merită mai mult de la stat, cari în mod pozitiv lucrează prin organizaţiile lor, în mod faptic lucrează la prosperitatea societăţii. Legile ce se vor face, vor determina raporturile dintre culte şi stat pe baza cea mai largă, ţinându-se seama de scopul suprem al statului. Pentru aceasta am convingerea că în fruntea tuturor cultelor şi astăzi ca şi în trecut Biserica Ortodoxă Română trebuie să fie instituţia care să atragă atenţia tuturor”[600].

În ceea ce priveşte aportul său în dezbaterile Constituantei din anul 1923, în calitate de jurist, episcopul oltean doreşte să sugereze că Biserica este a societăţii, a corpului de credincioşi, şi, deci, se defineşte în raport cu societatea, nu cu statul, care „reprezintă pentru fiinţa neamului nostru mai mult trupul, cu nevoile şi puterile lui organice, iar biserica ortodoxă mai mult sufletul naţiunii”[601]. Prin urmare, acesta respinge termenul de *Biserică dominantă* şi propune formula „biserica poporului român” ca semn al recunoaşterii unei întâietăţi culturale, nu juridice sau materiale faţă de celelalte culte[602].

Apropierea Sinodului de Partidul Naţional Liberal cel puţin pentru perioada anilor 1920 se explică prin două elemente. Pe de o parte, dezbaterile privind noua Constituţie din 1923, precum şi *Legea şi Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române* s-au purtat în timpul guvernării liberale şi au primit forma pe care Partidul Naţional Liberal a susţinut-o. Biserica s-a conformat voinţei partidului de guvernământ în special pentru că a obţinut statutul de *Biserică dominată*. Pe de altă parte, Partidul Ţărănesc a cărui bază electorală era predominant ardeleană nu distingea în proiectul de constituţie atât de clar o ierarhizare între Biserica Ortodoxă şi cea Greco-Catolică:

„art. 20. Religiunea ortodoxă a Răsăritului, fiind credinţa majorităţii naţiunii, şi Confesiunea Greco-Unită vor avea în Statul Român situaţiunea care se datoreşte caracterului naţional, dar toate confesiunile recunoscute se bucură deopotrivă de protecţiunea şi de îngrijirea Statului. Biserica Ortodoxă română este şi rămâne neatârnată de ori-ce Chiriarchie străină. Legea de organizare a acestei biserici va respecta dreptul ei de autodeterminare şi-i va asigura administraţia autonomă a tuturor intereselor ei. Biserica română greco-unită va fi organizată în conformitate cu legea votată în urma acordului ce se va stabili cu reprezentanţii ei autorizaţi”[603].

Prin urmare, în ceea ce priveşte dezbaterile purtate în anii 1920 în mediile bisericeşti şi parlamentare, Bartolomeu Stănescu apare ca o voce singulară, aflat într-o serioasă dizarmonie cu voinţa guvernului, deşi niciodată în mod decisiv, şi care preferă mai înainte de orice să-şi prezinte propria viziune decât să construiască alianţe la nivel discursiv cu alte voci publice. Peste toate acestea, dezbaterile bisericeşti scot în evidenţă caracterul de Biserică episcopală ca exigenţă primară a ierarhului, dar mai ales autonomia bisericească în contextul în care formula ideală a

---

600 *Ibidem.*

601 Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea...”, p. 164.

602 „Reforma constituţională”, în *Telegraful Român*, anul LXX, nr. 90, 15/28 noiembrie 1922, p.3.

603 *Ante-proect de Constituţie întocmit de Secţia de Studii a Partidului Ţărănesc cu o Expunere de motive de C. Stere*, Tipografia Viaţa Românească, Bucureşti, 1922.

separaţiei dintre stat şi Biserică nu poate întruni consensul celorlalţi teologi. Spre deosebire de ierarhii din Transilvania care aveau de apărat tradiţia şaguniană, dovedită a fi de succes în spaţiul ardelean, Bartolomeu Stănescu apără principiul autonomiei datorită propriilor convingeri şi mai ales împotriva tradiţiei româneşti din Vechiul Regat unde Biserica Ortodoxă s-a complăcut în situaţia de a se supune statului român modern.

4.11. Societatea Preoţească Renaşterea (1922-1938)

Cea mai importantă realizarea a episcopului urmând în mod explicit principiile creştinismului social[604] o reprezintă înfiinţarea *Societăţii Preoţeşti Renaşterea* în toamna anului 1921 „de către preoţimea din Oltenia, după îndemnul, cu luminile şi subt călăuzirea P. S. Episcop Vartolomeiu”[605]. Iniţial Bartolomeu Stănescu îşi dorise să creeze această societate la nivelul întregii Biserici Ortodoxe în scurtul său mandat de director al Institutului Biblic: „P. S. S. Episcopul Râmnicului cată să înfiinţeze în eparhia sa o societate «Renaşterea» după ce în sf. Sinod a referit asupra necesităţii înfiinţării unui Institut biblic, ca for suprem de propagandă”[606]. Ca proiect naţional Institutul Biblic ar fi trebuit să însemne o mişcare culturală bisericească de amploare, susţinută prin donaţii obligatorii ale clericilor şi având printre obiective înfiinţarea de cercuri de studii, sfaturi moralizatoare la nivelul fiecărei parohii, crearea unui corp de preoţi celibatari şi misionari, etc.[607].

Însă, având în grijă eparhia Râmnicului prin pierderea poziţiei de mitropolit-primat în anul 1919, Bartolomeu Stănescu concretizează proiectul său naţional doar la nivelul eparhiei sale. Astfel, Societatea era formată din toţi preoţii şi diaconii activi şi pensionari ai eparhiei Râmnicului Noul Severin organizaţi în centre parohiale de 8-12 parohii vecine sub conducerea unui întâi-stătător. La rândul lor centrele parohiale erau organizate în adunări judeţene corespunzând celor 5 judeţe ale eparhiei[608], împreună formând o comunitate evanghelică desprinsă din principiile

[604] Pr. C. Stănică, „Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomeiu ca om de temperament, de ştiinţă teologică şi de virtuţi creştine”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XIV, nr. 9, septembrie 1935, pp. 322-333.

[605] Redacţia, „Predoslovie”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul I, nr. 1, mai 1922, p. 1.

[606] Vasile Gh. Ispir, *Îndrumarea misionară...*, p. 47.

[607] „Mijloace pentru preîntâmpinarea ereziilor. Raportul Prea Sfinţitului Episcop Vartolomei, În Consistoriul Superior Bisericesc”, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul 40, nr. 2 (488), noiembrie 1921, p. 129-133.

[608] „Statutele Societ. Preoţeşti «Renaşterea» din eparhia Râmnicului Noul-Severin, aşa cum au fost votate de corpurile legiuitoare. Publicate în Monitorul Oficial Nr. 39 din 23 Mai 1923”, În D. Cristescu, *Viaţa şi înfăptuirile*…, p. 96.

creştinismului social[609] şi care îmbină „libertatea de acţiune a clerului cu autoritatea de conducere a Episcopului”[610]. Scopurile societăţii sunt:

> „cultivarea teologică şi enciclopedică a clerului [...] a întregii mase de credincioşi prin preoţi [...] creiarea de venituri proprii pentru preoţii noştri [...] cultivarea spiritului de solidaritate între preoţi de o parte şi între ei şi popor de alta, prin munca şi răspunderea comună la care îi cheamă această societate”[611].

Iar obiectivele societăţii sunt:

> „a) lămurirea credinţei, la cei abătuţi din căile ei; b) Refacerea sufletească a celor din închisori; c) Întărirea sufletească a celor din spitale şi azile; d) Conducerea de internate pentru elevi de curs primar şi secundar; e) Conducerea de orfelinate; f) Asistenţe prin ajutoare şi prin muncă a celor nevoiaşi; g) Publicaţiuni de tot felul cu caracter cultural şi educativ şi presă bisericească”[612].

În acest sens, rezultatele societăţii sunt unice în ortodoxia românească din toate timpurile: se fac donaţii către elevi orfani de război, proiecte pentru răspândirea gustului pentru citit prin şezători culturale conduse de preoţi în mahalalele urbane[613], comitete culturale şi sfaturi moralizatoare[614] în care se mediau divorţuri, tinerii care trăiau în concubinaj erau sfătuiţi să se cunune, stabileau repaosul duminical în comunităţile parohiale, strângeau bani pentru înmormântări, împăcarea celor certaţi etc.:

> „Viaţa religioasă râncezeşte, iar indiferentismul se termină în necredinţă [...] starea aceasta reală de lucruri fiind cunoscută adânc de Prea Sfinţitul nostru Episcop D. D. Vartolomeiu, în dragostea cea mare, ce o are pentru biserică şi cler, cât şi pentru neamul nostru, a conceput

---

609 Asistent, „Fapte şi îndrumări creştin-sociale. Cercul creştin-social al preoţimii oltene”, în *Noua Revistă Bisericească*, anul III, nr. 14-16, 15 octombrie-31 noiembrie 1921, p. 240.

610 „Statutele Societ. Preoţeşti «Renaşterea»...”, p.100 şi 109.

611 *Ibidem*., pp. 108-109.

612 *Ibidem*., p. 97.

613 „Copie după darea de seamă asupra activităţii congresului extraordinar eparhial ţinut la Râmnicu Vâlcea la 29, 30 şi 31 Oct. 1925”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 5, maiu 1926, pp. 184-185; „Dare de seamă asupra activităţii pastorale desfăşurate de Preotul I. Dărvănescu dela Biserica: «Cuvioasa Paraschiva» din R.-Vâlcea”, în *Buletinul oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin*, anul III, nr. 3, martie 1934, pp. 137-146.

614 Pr. P. Ionaşcu, „Comitetele culturale şi sfaturile moralizatoare ca instituţie de moralizare şi armonie socială”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul III, no. 8, august 1924, pp. 268-270; „Comitete culturale şi sfaturi moralizatoare”, în *Renaştea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 6, iunie 1926, pp. 224-237; *Renaşterea*. *Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 8, august 1926, pp. 300-316; *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 9, septembrie 1926, pp. 354-536; „Copie după ordinul circular No. 10997/926 către Cucernicii Preoţi din Eparhie”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, decembrie 1926, pp. 460-466; *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul VII, nr. 1, ianuarie 1928, pp. 32-35; *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul VII, no. 2, februarie 1928, pp. 71-76; *Renaştera. Revistă de cultură religioasă*, anul VIII, no. 4, aprilie 1929, pp. 157-158; *Adunarea Eparhială a Sfintei Episcopii a Râmnicului Noului Severin din 20 septembrie 1931*, Tiparul Tipografiei Cozia a Sf. Episcopii a Râmnicului Noului Severin, Râmnicul Vâlcii, 1931, pp. 34-35.

fericita ideea de a înființa în fiecare parohie, câte un comitet cultural și un sfat moralizator, prin statutele societății preoțești «Renașterea», din Eparhia Râmnicului”[615].

Bartolomeu Stănescu monitorizează activitatea culturală a *Societății Preoțești Renașterea*, publică dările de seamă ale diverselor parohii în fiecare dintre apariţiile lunare ale revistei cu acelaşi nume şi se arată extrem de intransigent faţă de abaterile de la procedurile stabilite de el în ceea ce priveşte misiunea preoţilor[616]. În acest sens, își motivează pedepsele aplicate preoţilor care nu-şi ţineau predicile şi conferinţele la care se angajaseră prin faptul că „din cauza tendinţei de a li se pierde acestor organismuri de cultură şi de solidarizare sufletească a Preoţimii tot duhul de viaţă dătător, duh rar de găsit şi greu de creiat […] nimic mai trist pe lume decât soarta conducătorilor care îşi văd lumea de sub răspunderea lor străduindu-se pe ici pe colo să se înjosească”[617].

Statisticile anului 1936 confirmă activitatea impresionantă a societăţii care pe lângă cooperativele de sprijin, căminul preoţesc şi sanatoriul înfiinţate în acel an au mai fost organizate 3.108 şedinţe ale comitetelor culturale, 7.205 şezători culturale, 954 şedinţe ale centrelor parohiale, 2.785 conferinţe publice, s-au achiziţionat peste 300.000 volume noi în bibliotecile parohiale pentru popor[618] şi s-au împărţit 4 milioane de lei săracilor[619], însuşi episcopul participând financiar la susţinerea familiei unui preot decedat:

„Conducătorul Eparhiei Olteniei, PS Vartolomei a luat iniţiativa salvării acestei familii (n. n. a preotului Anghel Pâvănescu). Prea Sfinţia Sa a făcut apel la preoţimea olteană, care totdeauna a arătat un suflet generos. Vlădica a dat înalt exemplu, cu obolul personal, iar exemplul şi-a găsit ecou în sufletul întregii preoţimi din Oltenia, care a colectat o sumă apreciabilă, reuşind să scoată din impas familia fratelui lor adormit în Domnul”[620].

Comparativ, cifrele oficiale[621] ale activităţii *Societăţii Preoţeşti Renaşterea* pentru anul 1935 demonstrează consecvenţa membrilor acesteia. Astfel, în anul 1935 în Eparhia Râmnicului Noului Severin s-a desfăşurat 3.065 de şedinţe ale

---

615 Preot Ioan G. Popa, „Comitetul parohial şi sfatul moralizator ca supraveghetori ai religiozităţii şi moralităţii”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul I, no. 2, 3, 4, iunie-august 1922, pp. 52-53.

616 „Cele trei rapoarte ale secţiunilor:…”, pp. 59-61.

617 „Rezoluţia pusă de Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomei pe raportul No. 2118/925, al Prea Cucernicului Protoiereu II Băileşti-Doljiu, cu privire la conferinţele generale din anul 1925, ale Preoţimii din judeţul Doljiu. 10/XII/925”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 1, ianuarie 1926, p. 20.

618 Preotul Mihail Gregorian, „Biblotecile parohiale pentru popor”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul III, no. 1, ianuarie 1924, pp. 21-23.

619 „Memoriu întocmit de reprezentanţii legali ai bisericii oltene şi prezentat personal printr-o delegaţie de 50 de preoţi: M. S. Regelui, D-lui Prim Ministru, I. P. S. Patriarh, D-lor Miniştri ai Cultelor, Educaţiei naţionale şi Internelor, cum şi Preşedinţilor Corpurilor Leguitoare”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XVI, nr. 2, februarie 1937, p. 76.

620 Florian Stănescu-Gighera, *Anghel Pârvănescu – preot...*, pp. 72-73.

621 Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noului Severin, *Formarea omului întreg…*, pp. 100-130.

preoţilor, 6.786 de şezători în satele şi comunele eparhiei, s-a ajuns la numărul de 709 biblioteci parohiale, au fost susţinute 13.177 de cateheze cu 118.983 de auditori, s-au ţinut 2.587 sfaturi de îndrumare, 4.378 de şezători moralizatoare prin mahalalele urbane, au fost susţinute 2.280 de conferinţe publice şi 827 de recenzii. Pentru anul 1937 cifrele oficiale indică: 13.789 cateheze cu 101.542 auditori, 2853 sfaturi moralizatoare, 4.420 de şezători culturale, 1.644 de şezători moralizatoare pentru împăcarea oamenilor din care 1.640 şi-au atins obiectivul, etc.[622].

De asemenea, dat fiind faptul că preotul ortodox încă era la 1923 şi va rămâne de altfel pentru întreaga perioadă interbelică „pogorât şi umilit materialiceşte. Toţi slujbaşii statului au chirie; la noi nici case parohiale nu se fac, nici chirie nu se dă”[623], astfel încât creditele bancare erau un produs financiar greu de accesat, sunt create încă de la începutul episcopatului după modelul băncilor populare, cinci bănci preoţeşti[624] care ajung la sfârşitul anului 1935 să dispună de următorul capital:

Banca secţiei	**Lei**
Dolj	502.650
Mehedinţi	2.133.000
Romanaţi	750.000
Gorj	1.903.136
Vâlcea	2.038.363

Societatea reuşea să se autoîntreţină financiar prin conferinţe ambulante, coruri, ateliere meşteşugăreşti în sate şi suburbii, orice tip de întreprindere economică cu caracter cultural şi moralizator, subvenţii de la băncile preoţeşti, populare şi cooperative, donaţii particulare, „exploatări lipsite de caracterul negustoresc propriu”[625], amenzi aplicate propriilor membri[626], abonamente la revistele Societăţii, spectacolele de teatru date de elevii seminarişti, cotizaţiile membrilor, dar „se interzice riguros orice taxă de intrare la şedinţele centrelor cari sunt şi vor rămâne gratuite”[627]. În acest context, băncile preoţeşti reprezintă pentru preoţimea olteană un dublu avantaj: pe de o parte aceştia ies din reţeaua băncilor cu capital privat deţinute în principal de liberali şi ţărănişti şi implicit scot Biserica de sub autoritatea acestora, iar mai apoi se puteau împrumuta la dobânzi mult mai mici

---

622 *Dările de seamă curpinzând chestiunile şi propunerile aduse de secţiunile: culturală, administrativă şi economico-financiară ale Sfintei Episcopii a Râmnicului Noului Severin, înaintea Adunării Eparhiale din 22 mai 1938,* Tipografia „Episcopul Vartolomei”, Râmnicul Vâlcii, 1938, pp. 13-24.

623 *Dezbaterile Congresului preoţesc ţinut la Bucureşti în februarie 1923*, Tip. „Curierul Judiciar”, Bucureşti, 1923, p. 12.

624 Potrivit lui Petre Gârboviceanu, „Legea Sinodală din 1909…”, p. 336, modelul băncilor populare era destul de extins în perioada prebelică mai ales după reforma învăţământului generată de ministrul liberal Spiru Haret, care ar fi dat naştere 3200 de bănci populare cu peste 600.000 de membri.

625 „Statutele Societ. Preoţeşti «Renaşterea»…”, p.110.

626 „Cele trei rapoarte ale secţiunilor…”, pp. 62-63.

627 „Statutele Societ. Preoţeşti «Renaşterea»…”, p. 99.

decât cele ale pieţei bancare. În acest sens, Bartolomeu Stănescu se va pronunţa pe tema moralităţii capitalismului bancar popular încă din 1919 arătând că, deşi preotul nu are de ce să lucreze cu banii, băncile şi cooperativele sunt instituţii morale pentru că prin caracterul lor anti-trust şi dimensiunile reduse sunt forme ale împărţirii dreptăţii sociale într-o comunitate dată şi în care preotul este primul exemplu de moralitate:

> „fără îndoială, că în aceste îndeletniciri sunt şi interese morale de apărat, care se întâlnesc în intreprinderile de natură obştească cum sunt băncile, cooperativele şi obştile, oridecâteori e vorba de împărţirea dreptăţii pentru toţi şi de înfrânarea abuzurilor celor care le conduc. Prezenţa acestor interese morale îndreptăţeşte desigur amestecul Preotului în lucrările aceste instiuţiuni, pentru însăşi calitatea lui de căpetenie morală a localităţii. Dar amestecul acesta nu-l poate îndreptăţii pentru lucrările de conducere ale numitelor instituţiuni, ci numai pentru lucrările de înfiinţare, când nu s-ar găsi nimeni să facă începutul, şi pentru lucrările de control, unde se cer întotdeauna garanţii de nepărtinire şi de moralitate”[628].

Înfiinţarea băncilor populare preoţeşti este un element de noutate la nivelul ortodoxiei româneşti pentru epoca interbelică. Deşi băncile sunt cuprinse în spiritul statutelor *Societăţii Preoţeşti Renaşterea*, acestea nu sunt înfiinţate decât pe măsură ce funcţionarea *Renaşterii* începe să fie articulată. În 1972, însă, patriarhului Justinian Marina pus în faţa microfonului la Sectorul Arhivă şi Memorii din cadrul Institutul de Studii Istorice şi Social-Politice de pe lângă Comitetul Central al Partidului Comunist Român pentru a-şi povesti memoriile, îşi va aroga sieşi meritul pentru înfiinţarea băncilor populare. Astfel, fiind învăţător şi preot în comuna Băbeni de lângă localitatea Horezu, Justinian Marina[629] se autointitulează salvator al ţărănimii vâlcene prin înfiinţarea băncii populare de acolo şi care i-a scos pe ţărani din imposibilitatea de plată a despăgubirilor către marii latifundiari în urma reformei agrare din 1921. De asemenea, patriarhul Justinian Marina se autoportretizează în luptător ilegalist comunist, în ciuda faptului că până în 1934 a fost membru al Partidului Ţărănesc[630], sprijinitor al cauzei muncitorilor din zona industrială a oraşului Râmnicu-Vâlcea şi participant la coagularea forţelor comuniste cu ocazia diferitelor alegeri[631].

Un alt punct din statutul şi practica societăţii îl reprezintă conferinţele publice, ale căror subiecte erau deopotrivă teologice, dar şi economice, sociale şi politice. Se acordă *premii de virtute*, se organizează pelerinaje şi excursii, comitete culturale, case de rugăciune şi sfaturi moralizatoare care au rolul de a media conflictele din

---

628 Vartolomei Bacaoanul, Locţiitor de Episcop, *Munca gospodărească pentru clerici…*, p. 6.

629 „Notă asupra ediţiei”, în Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Amintiri*, ediţie, studiu introductiv şi note de Remus Rus şi Dorin-Demostene Iancu, editura Enciclopedică, Bucureşti, 2011, pp. 19-20.

630 „Scrisoarea P. C. Pr. I. Marina, Directorul Seminarului adresată P.S.Episcop Vartolomeiu, din 20 octombrie 1933”, în *Buletinul Oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin*, Tipografia Cozia, nr. 11, anul II, noiembrie 1933, pp. 497-498.

631 Versiunea publicată se găseşte în custodia Arhivelor Naţionale Istorice Centrale în colecţia 60, dosarul 540, fiind corectată în proporţie de 70% de către Justinian Marina (Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *op. cit.,* pp. 30-36.)

comunitate, de a împăca soţii pe cale de a divorţa, de a stimula oamenii să se ajute în muncile lor, de a creşte orfanii, a îngrijii bolnavii, etc. De asemenea, nu lipseau cazurile de ajutorare a preoţilor văduvi sau a familiilor preoţilor în situaţii financiare mai puţin bune: „Conducătorul Eparhiei Olteniei, PS Vartolomei a luat iniţiativa salvării acestei familii (n.n. a preotului Anghel Pâvănescu). Prea Sfinţia Sa a făcut apel la preoţimea olteană, care totdeauna a arătat un suflet generos. Vlădica a dat înalt exemplu, cu obolul personal, iar exemplul şi-a găsit ecou în sufletul întregii preoţimi din Oltenia, care a colectat o sumă apreciabilă, reuşind să scoată din impas familia fratelui lor adormit în Domnul”[632].

În arhitectura canonico-administrativă a unei eparhii ortodoxe construcţia episcopului Bartolomeu Stănescu este una atipică, dat fiind faptul că ierarhul are toată puterea în eparhia sa, preoţii fiind doar delegaţi ai acestuia în teritoriu. Prin crearea *Societăţii Renaşterea*, Bartolomeu Stănescu încearcă să rupă barierele canonice dintre chiriarh şi clericii săi şi se apropie de aceştia „ca de la sânge la sânge şi de la suflet la suflet, o singură fiinţă”[633]. În acelaşi sens, aproape de sfârşitul păstoririi sale, Bartolomeu Stănescu va reaminti viziunea sa din 1921: „ca să-şi dea roadele pentru care am înfiinţat-o (n.n. *Renaşterea*), eu mi-am oprit toată autoritatea de conducere, de sprijinire şi control, iar Frăţiilor Voastre v-am lăsat libertatea lucrărilor”[634]. Prin urmare, *Renaşterea* este una dintre expresiile aplicării practice a creştinismului social constituindu-se pe matricea de filosofie socială şi politică identificată de Bartolomeu Stănescu pe întreaga sa carieră ca fiind ideală, anume fericita împletire dintre autoritate şi libertate. Astfel, episcopul este prezent în această organizaţie ca factorul de autoritate prin aceea că este îndrumător, sprijinitor şi controlor, iar preoţii au deplina libertate de iniţiative şi înfăptuiri[635]. *Societatea Renaşterea* devenise astfel la sfârşitul perioadei interbelice o societate unică în ortodoxia mondială tocmai datorită împletirii atipice pentru ortodoxie a atotputerniciei chiriarhale cu libertatea de acţiune a preoţilor sub forma unei societăţi descrisă ca familie evanghelică, şcoală şi instituţie de colaborare[636].

Episcopul rămâne doar „preşedintele protector”[637] al unei corporaţii de preoţi care avea drept scop final scoaterea pârghiilor de influenţă a statului în eparhia Râmnicului, motiv pentru care Bartolomeu Stănescu trece prin Parlament statutele societăţii cu scopul de a limita posibilitatea diferiţilor miniştri sau chiar ierarhi să

---

632 Florian Stănescu-Gighera, *Anghel Pârvănescu – preot...*, pp. 72-73.

633 Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, *Cei doi poli morali ai Eparhiei mele*, Tipografia „Episcopul Vartolomeiu”, R. Vâlcii, 1937, pp. 4-5.

634 *Idem*., *Formarea omului întreg…*, p. 41.

635 *Idem*., *Motivele pentru care clerul eparhial şi parohial trebuie să rămână numai al Sfintei noastre Biserici folosind sfântul altar şi legile ţării pentru propovăduirea naţionalismului, patriotismului şi dinasticismului regal*, Tipografia Episcop Vartolomeiu, Râmnicul Vâlcii, 1937, p. 11.

636 *Idem*., *Formarea omului întreg…*„ p. 41.

637 „Statutele Societ. Preoţeşti «Renaşterea»…”, p. 98.

conteste pe viitor numita corporaţie preoţească. Tendinţa de a face din *Societatea Renaşterea* un „organism corporativ”[638] este exprimată astfel implicit:

> „Când în Stat sau în Biserică sau în orice altă asociaţie particulară, elementele componente nu vor să mai rămână la locul lor, supunându-se şefilor şi legilor care le cârmuiesc, acele societăţi sunt ameninţate de destrămare. Dovadă, Franţa de acum, unde s-a rupt disciplina şi unde din cauza aceasta cad guvernele unul după altul, iar ţara pare să fi devenit fără busolă şi se sbate sub cele mai mari greutăţi. Când avem în faţă experienţe atât de elocvente, să nu ni se mai vorbească deci de principiul libertăţii împins la extrem, căci din pricina libertăţii rău înţelese s-a prăpădit la democraţiile vechi nu numai autoritatea prin care se întrupează fiinţa oricărei instituţiuni, s-au prăpădit chiar statele şi popoarele. De aceia voiesc ca mişcările noastre preoţeşti să fie animate de simţul disciplinei, fără de care nu se poate dobândi izbânda”[639].

Tot prin intermediul *Renaşterii*, Bartolomeu Stănescu recurge la o metodă de pastoraţie atipică ortodoxiei consultându-i pe preoţi în ceea ce priveşte chestiuni liturgice şi canonice, datorită faptului că preoţii trebuie să îşi ia în serios activitatea pastorală deschizând Biserica către societate şi scoţându-o din formalismul de până atunci, dar mai ales pentru că aceştia reprezentau Biserica în teritoriu şi cunoşteau starea religiozităţii românilor mult mai bine decât ierarhul: „A sosit vremea să obligăm pe creştini, la botezul şi cununia lor, la acte de dărnicie pentru operile de cultură ale bisericii şi neamului şi pentru creştinii în mizerie; şi în ce măsură?”[640].

Prin urmare, preotul trebuie să părăsească confortul săvârşirii serviciilor divine şi să-şi extindă activitatea către încreştinarea societăţii, nu doar sub aspectul moralizării conştiinţelor personale, ci mai ales prin încreştinarea diverselor instituţii, cum ar fi activităţile educaţionale şi cele economice:

> „Cum vom face aceasta? Împreunând desigur cultura noastră preoţească cu cultura laică, din care trebue să ne însuşim deocamdată numai acele cunoştinţe care-i sunt absolut trebuitoare poporului nostru pentru sănătatea lui şi pentru un trai omenesc. Să ne unim morala cu igiena, ca în Vechiul Testament; şi să ne deprindem a asista poporul în munca şi în economia lui casnică şi socială, nu ca specialişti, ci ca îndrumători morali şi ca apărători ai intereselor lui zilnice de ori şi ce natură. Nu înţeleg să ne constituim în partid politic aparte, căci sub această formă sectară, nu vom mai putea cuprinde şi nu vom mai putea fi cuprinşi de tot poporul nostru, ci înţeleg să începem a juca rolul mătcilor de stup ale neamului, în sensul de a deveni fiecare din noi pentru circonscripţia bisericii în care se află un fel de regulator central al marilor acţiuni de afirmare sufletească şi socială şi un fel de cetate deasupra muntelui stând”[641].

---

638 „Copie după rezoluţiunea P. S. Episcop pusă pe rap. de inspecţiune No. 373/926 al Prot. R. Vâlcea”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 9, septembrie 1926, p. 345.

639 „Discursul Prea Sfinţitului Episcop D. D. Vartolomeiu ţinut în ziua de 27 Iulie 1926 la deschiderea Congresului Soc. „Renaşterea” a Preoţilor din Eparhia Râmnicului Noul Severin”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 10, octombrie 1926, p. 369.

640 „O circulară a P. S. Episcop”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul I, no. 2, 3, 4, iunie-august 1922, p. 48.

641 Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Ce urmărim cu Societatea Clerului Oltean Renaşterea…”, pp. 5-6.

Deşi nu este gândită ca un organism politic, din cauza activismului politic al preoţilor, *Renaşterea* nu va putea evita în anii ’30, când li se cere în mod repetat clericilor să părăsească partidele şi cluburile politice, să-şi facă diverse strategii electorale: voturile membrilor şi simpatizanţilor acestei asociaţii

> “se vor da numai acelui partid politic care îşi va însuşi public prin însuşi guvernul său, că va îndeplini aidoma dispoziţiile numitului program şi care în acelaşi timp îi va asigura acestei corporaţiuni de clerici, câte un preot deputat de judeţ, indicat guvernului şi partizanilor săi de corporaţiunea preoţească [...] Desigur că numita corporaţiune nu va tinde niciodată să se transforme într-un partid politic”[642].

Revista cu acelaşi nume s-a dorit a fi îndeplinirea unui punct esenţial din statutul societăţii, un îndrumător teoretic reprezentând interesele preoţimii, dat fiind faptul că *Societatea Renaşterea* este „în spirit acea preocupare cultural-socială a Bisericii asupra nevoilor vremii pentru care revista noastră a ridicat de la început steagul”[643], prin urmare este un exemplu de creştinism social aplicat în context românesc nu numai prin natura revistei, ci şi prin atenţia acordată evenimentelor creştin-sociale europene şi americane[644]. Nevoia de „propagandă religioasă printre creştinii cu oarecare cultură religioasă”[645] este descrisă ca o continuare a operei de propovăduire a mesajului evanghelic, dar are şi un sens precis în contextul epocii: „propaganda neostoită a sectelor pe terenul religios şi a socialismului de toate nuanţele, pe terenul politic”[646]. Cuvântul de deschidere a revistei aparţinând ierarhului porneşte de la secularizarea societăţii româneşti înţeleasă ca stare de fapt prin care „poporul român şi-a încredinţat sufletul şi aşezările lui sociale civilizaţiei moderne”[647]. Tot ca un indice al secularizării, Bartolomeu Stănescu descrie intelectualitatea română care

> „s'au rupt aproape complect şi cu mintea şi cu practica de Sfintele Scripturi şi de sfintele Altare, şi au ajuns să socotească – de multe ori fățiș –, clerul bisericii noastre ca pe un fel de vechitură a vremurilor care îngreuiază progresul şi produce desarmonie în ţinuta lui specială, în corpul lui social”[648].

---

642 „Rostul în lume al Bisericii lui Hristos. Cuvântare de P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin rostită cu prilejul Congresului Preoţesc Oltean al Societăţii „Renaşterea” ţinut la T. Severin, în ziua de 7 Octombrie 1930”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul IX, nr. 10, octombrie 1930, p. 370.

643 V. G. Ispir, „O nouă îndrumare în Biserică”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul II, nr. 7, 8, 9, decembrie 1921, p. 171.

644 „Noutăţi creştine din ţări streine”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XIII, no. 12, decembrie 1934, p. 454.

645 Redacţia, „Predoslovie”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul I, nr. 1, mai 1922, p. 1.

646 *Ibidem*., p. 2.

647 Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Ce urmărim cu Societatea Clerului Oltean Renaşterea…”, p. 3.

648 *Ibidem.*

O altă explicaţie a fenomenului secularizării este aceea că „jenată în anumite cazuri de stăpânirea pe care biserica creştină o are asupra sufletelor, politica statelor europene a luptat şi ea mai ales dela închegarea monarhiilor încoace să-i restrângă bisericii creştine cadrul acţiunilor ei sociale şi să-i taie influenţa în sânul maselor”[649]. Perspectiva adoptată de episcopul oltean este aceea de a nu opune Biserica modernităţii politice şi filosofice, ci de a crea o stare de introspecţie a instituţiei divino-umane care să ducă la schimbare. În acelaşi timp, percepţia societăţii moderne asupra preotului trebuie schimbată radical:

> „Într'o ţară ca a noastră, care de altfel n'a trăit decât prin sufletul unui popor oţelit de credinţă, intelectualitatea românească fără deosebire de origine sau rang, nu vrea să aibă în vedere decât numai tărâmul politic, economic şi pe cel cultural de structură pur raţională şi laică, şi nicidecum tărâmul sufletesc de ideal şi virtute unde sub chipul altei esenţe decât cea materială a trupului se întâlneşte adevărata scântee din flacăra şi din esenţa divină [...] nişte oameni ca «popii şi călugării» care se ocupă într-un secol de lumină, ca secolul de faţă, de rituri şi de simboluri venite din vremuri antice, nu pot fi priviţi de societatea modernă decât ca nişte bieţi ignoranţi din fire”[650].

Prin urmare, programul anunţat la debutul *Societăţii Renaşterea* nu consonează cu antimodernitatea specifică ortodoxiei româneşti. Perspectiva este aceea a unei alianţe în care Biserica trebuie să vadă parteneri

> „în politica, în filosofia de orice gen şi în ştiinţele positive ale vremii noastre nişte aliate sincere şi preţioase, cu care împreună vom putea să înălţăm şi să extindem la maximum posibil, atât conservarea trupească cât şi deservirea sufletească a vieţii omeneşti”[651].

În sensul schimbării viziunii asupra misiunii preoţeşti, care trebuie să iasă din zona ritualismului şi să facă din preoţi elitele culturale ale comunităţilor lor, episodul morţii preotului Anghel Pârvănescu capătă dimensiunile unei tragedii eparhiale. Acesta fusese hirotonit preot de către Bartolomeu Stănescu în primul an al episcopatului său şi trimis cu o bursă la Strasbourg pentru studii de teologie şi ştiinţe sociale. După întoarcerea sa, episcopul îl consideră cel mai bun colaborator al său şi devine succesiv preşedinte de cerc preoţesc, directorul revistei *Renaşterea*, protopop de Dolj şi directorul Seminarului din Craiova[652]. Suferind o moarte prematură la vârsta de 37 de ani, preotul Pârvănescu este descris ca un fel de model al preotului intelectual[653] pe care episcopul vroia să-l răspândească în eparhie: lucra la teza de doctorat folosind autori ca Renan, Locke sau Harnack şi avea o bibliotecă formidabilă. Prin urmare, Bartolomeu Stănescu îi acordă o atenţie specială şi după moarte:

---

649 *Ibidem*., p. 5.

650 „Copie după rezoluţia Prea Sfinţitului Episcop Vartolomeiu pusă pe raportul cu No. 94/926 al Prea Cucernicului Revizor Eparhial în ziua de 12 Ianuarie 1926”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 4, aprilie 1926, p. 150.

651 Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Ce urmărim cu Societatea Clerului Oltean Renaşterea…”, p. 6.

652 Florian Stănescu-Gighera, *Anghel Pârvănescu – preot...*, p. 17.

653 *Ibidem*., p. 32.

„De altfel, cititorul va găsi în cuvintele PSS Episcop Vartolomei, care l-a cunoscut pe Anghel Pârvănescu şi l-a răsplătit cu dragoste aleasă de părinte, cea mai strălucită dovadă a mărturiei noastre oneste, când, aducându-şi aminte despre viaţa de preot a celui ce-i fusese neobosit ascultător şi discipol a scris: «Declarăm aici, că nu-l vom uita nici dincolo de mormânt, unde, înainte, de a ne căuta Părinţii care ne-au născut şi crescut, în vom căuta pe sacrul copil al vieţii noastre, care a fost pentru noi, singurul Preot şi Apostol al lui Hristos, pe care l-am văzut trăind pe deplin în Biserica noastră strămbună»”[654].

Prin urmare, *Societatea Preoţească Renaşterea* devine ideal-tipul comunităţii creştin sociale în sensul comunităţilor industriale patronate de Léon Harmel, în care cel care exercită autoritatea, episcopul, o face până la limita în care libertatea celorlalţi corespunde în totalitate nevoilor misiunii asumate prin preoţie. Drept consecinţă, episcopul va refuza pe durata întregii sale activităţi să acorde credit asociaţiilor creştine fondate de laici în mod exclusiv şi neataşate Bisericii, cum sunt *Oastea Domnului* sau *Frăţia Ortodoxă* din Ardeal. Conform lui Bartolomeu Stănescu acestea nu sunt potrivite nevoilor societăţii româneşti din cauza faptului că, lipsindu-le elementul clerical, membrii lor nu se văd nevoiţi să rămână înscrişi în ele şi sunt în permanenţă tentaţi să plece de la o organizaţie la alta. Prin urmare, aceste asociaţii sunt vulnerabile fiind lipsite de autoritatea pe care nu o poate oferi decât Biserica-instituţie[655]. Cu alte cuvinte, proiectul de reîncreştinare a societăţii prin asociaţii creştine ale mirenilor nu poate fi mai bun decât proiectul de încreştinare a Mântuitorului Iisus Hristos Însuşi, care este Biserica. Întrucât *Societatea Preoţească Renaşterea* a însemnat ruperea într-o oarecare măsură a legăturilor cu elitele politice (prin ieşirea preoţilor din partidele şi cluburile politice) şi economice (prin băncile preoţeşti) ale epocii, încercările de a contesta organizaţia lui Bartolomeu Stănescu nu vor întârzia să dea roade cu precădere în anii 1930.

4.12. Taxele preoţeşti (1922-1936)

Una dintre temele de controversă legate de activitatea lui Bartolomeu Stănescu şi pentru care acesta intră atât în atenţia clasei politice, a presei cât şi a Sfântului Sinod o reprezintă taxele pe care *Societatea Preoţească Renaşterea* le impune candidaţilor la hirotonie, cât şi preoţilor care doreau să se transfere de la o parohie săracă la una mai bogată: „încă de la venirea sa în scaunul de la Râmnic, episcopul Vartolomeu a inaugurat un sistem ciudat pentru strângerea de fonduri băneşti, sistem care consta în a obliga pe preoţi „să doneze” sume mari de bani, pentru a le acorda numiri sau transferuri la parohiile dorite”[656]. În acest sens, candidaţii erau obligaţi să verse în fondul hirotoniilor administrat de Adunarea Eparhială a Episcopiei Râmnicului Noul Severin sume de bani cuprinse între 10.000 şi 50.000 de lei, iar banii erau folosiţi fie

654 Ilie Popoescu Teişan, „Cuvânt înainte” la Florian Stănescu-Gighera, *Anghel Pârvănescu – preot...* p. XV.
655 P. S. S. Vartolomeiu al Râmnicului Noul-Severin, „Rolul etern al Sfintei Biserici...”, p 76-77.
656 D. I. Atanasiu, *op. cit.,* p. 9.

pentru susţinerea activităţilor Societăţii Preoţeşti şi ale revistei *Renaşterea*, fie pentru tipografia de la mânăstirea Cozia. Toate sumele de bani încasate erau trecute în contabilitate la valoarea lor reală şi publicate în paginile revistei *Renaşterea*. De asemenea, sumele erau raportate anual Ministerului Cultelor şi Artelor[657].

Astfel, borderourile cu sumele vărsate de preoţii şi teologii olteni în fondul cultural al Episcopiei Râmnicului Noului Severin prezintă pentru anul 1927 cuantumuri cuprinse între 50 lei şi 100.000 lei[658], însumând 690.045 lei. Acestei sume i se adaugă pentru anului 1927 un împrumut de la guvern în valoare de circa 2,5 milioane lei, care împreună cu veniturile proprii ale episcopiei dau o sumă totală încasată de 5.192.569, 65 lei: „în urma trudelor Prea Sfinţiei Voastre, s-au putut dobândi dela onoratul Ministru de Culte, sub actualul guvern mai multe împrumuturi: 889.000 lei pentru achiziţionarea unui automobil şi 1.600.000 lei pentru tipografie”[659]. În anul 1925, primul în care se publică datele fondului hirotoniilor, bilanţul arăta astfel: au fost 35 de hirotonii ceea ce a dus la strângerea a 14.577 lei. S-au cheltuit două treimi din bani pentru ajutorarea câtorva cazuri sociale printre care preotese văduve şi orfani ai preoţilor, iar restul pentru cumpărarea covoarelor din catedrala episcopală[660].

Sistemul instituit de Bartolomeu Stănescu, deşi funcţiona cu aprobarea Sfântului Sinod şi a Ministerului Cultelor, a fost vehement contestat în presă[661] în special prin campania cotidianului *Curentul*, pusă de Bartolomeu Stănescu pe seama lui Nifon Criveanu, arhiereul-vicar al eparhiei Râmnicului în perioada 1929-1931[662]. Jurnaliştii de la *Curentul* aduc în discuţie faptul că episcopul de Râmnic a instituit un fond în care cei care vor să fie hirotoniţi sau preoţii care vor să fie transferaţi la o parohie de categorie superioară trebuie să verse sume de bani cuprinse între 10.000 şi 100.000 de lei. De asemenea, se arată în cele peste 40 de articole că în eparhia Râmnicului Noul Severin preoţii de peste 70 de ani au fost pensionaţi cu forţa[663], protopopii opresc taxele neplătite Episcopiei din salariile preoţilor[664], că deputatul liberal Iulian Predescu îl sprijină pe Bartolomeu Stănescu pentru că acesta a îndemnat preoţii de la Calafat în 1927 să voteze Partidul Naţional Liberal[665] şi că ierarhul a primit un automobil în valoare de 889.000 lei de la Mareşalul Alexandru Averescu care l-a făcut şi episcop[666]. De asemenea, în paginile ziarului *Curentul* se

---

657 A. N. I. C., Fond Ministerul Cultelor şi Artelor, Dosar 41/1925, Diverse chestiuni, filele 90-92.

658 „Tablou de donaţiile făcute pentru fondul cultural al sfintei Episcopii în anul 1927”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul VII, nr. 3, martie 1928, pp. 106-107.

659 „Copie de pe referatul Direcţiunii economice-financiare a sfintei Episcopii, înregistrat cu No. 4306 din 13 Martie 1928”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul VII, nr. 3, martie 1928, pp. 156-164. .

660 „Copie după referatul asupra comptabilităţii fondului hirotoniilor pe anul 1925”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 6, iunie 1926, p. 216.

661 A se vedea campania de presă din ziarul *Curentul*, mai-septembrie 1928.

662 P. S. Episcop Vartolomeiu, *Cum îşi înţelege P. S. Arhiereu-Vicar Nifon…,* pp. 5 şi 124.

663 Nesemnat, „Un preot recalcitrant. Ce păţesc enoriaşii”, în *Curentul*, anul I, nr. 130, vineri 25 mai 1928.

664 Nesemnat, fără titlu, în *Curentul*, anul I, nr. 137, sâmbătă 2 iunie 1928.

665 *Ibidem*., nr. 143, vineri 8 iunie 1928.

666 *Ibidem*., nr. 164, vineri 19 iunie 1928.

aduc acuzaţii asupra faptului că Bartolomeu Stănescu ar fi declarat că „dobitocii din Sinod nu înţeleg concepţia sa despre donaţii”[667] şi că sumele pe care le primeşte de la *Societatea Preoţească Renaşterea* ca drepturi de autor i se cuvin[668]. În aceeaşi perioadă, Bartolomeu Stănescu se apără în ziarele *Universul* şi *Cuvântul*[669], fără însă a menţiona vreo intenţie de a renunţa la sistemul de taxare impus preoţilor.

Ulterior acuzaţia de simonie este reactualizată de la tribuna Camerei Deputaţilor în martie – aprilie 1936 de către deputatul Nicolae Plessia[670], descris de colaboratorii episcopului oltean de la ziarul *Românizarea* drept „un deputat detractor, coadă de topor a unor preoţi”[671], căruia Bartolomeu Stănescu îi răspunde de la tribuna Senatului[672]. Cu toate acestea, presiunile publice din partea mai multor deputaţi, precum şi a câtorva preoţi din eparhia sa vor duce la retragerea episcopului în cea de-a doua jumătate a anului 1938.

Prin sistemul taxelor preoţeşti, Bartolomeu Stănescu instituţionalizează simonia, o practică sinonimă cu ortodoxia românească încă din perioada medievală. Cu toate acestea, episcopul nu-şi asumă această perspectivă, ci consideră taxele preoţeşti drept o consecinţă a spiritului statutului Societăţii *Renaşterea*[673]. Procedura stabilită de ierarh are, în opinia acestuia, pe lângă puternica motivare teologică a caritătii creştine şi una inspirată

> „de principiile ştiinţelor sociologice, care îl obligă pe omul modern la acte de altruism către societatea în care vieţuieşte şi către instituţiile de care se slujeşte, - cât în fine şi de obiceiul comun: fie al militarilor, care îşi sacrifică regulat solda lor [...] pentru cler îndeosebi datoria daniei către instituţia lor este aşa de firească şi aşa de generalizată, încât atât clericii catolici, cât şi cei protestanţi, cari de altfel sunt şi ei căsătoriţi ca şi ortodocşii, dau chiar din lefurile lor Bisericii din care fac parte. Urmând aceste reguli, chiar şi noi Ierarhii ortodocşi ai Bisericii nostre Române ne-am obligat prin legea în vigoare să ne lăsăm după moarte întreaga avere Sfintei noastre Biserici”[674].

---

667 *Ibidem*., nr. 166, duminică 1 iulie 1928.

668 D. I. Atanasiu, „Dezvinovăţirile Ep. Vartolomeiu”, în *Curentul*, anul I, nr. 177, 12 iulie 1928.

669 Bartolomeu Stănescu, „Cum am devenit «bandit», «tiran» şi «protector» de subalterni improprii”, în *Cuvântul*, anul XVII, nr. 1149 (5 iulie 1928), 1151 (7 iulie 1928), 1154 (10 iulie 1928), 1156 (12 iulie 1928) şi 1158 (15 iulie 1928).

670 *Monitorul oficial*. Nr. 37, 4 mai 1936. Partea a III-a. Desbaterile parlamentare. Adunarea Deputaţilor. Şedinţa din 6 martie 1936, p. 1521; *Monitorul oficial*. Nr. 39, 3 iunie 1936. Partea a III-a. Desbaterile parlamentare. Adunarea Deputaţilor. Şedinţa din 11 martie 1936, p. 1627-1628; *Monitorul oficial*. Nr. 61, 14 septembrie 1936. Partea a III-a. Desbaterile parlamentare. Adunarea Deputaţilor. Şedinţa din 2 aprilie 1936, p. 3226-3229;

671 C. N. Motreni, „O ruşine naţională”, în *Românizarea*, anul II, nr. 26, 12 aprilie 1936, p. 3.

672 *Monitorul oficial*. Nr. 38, 15 iulie 1936. Partea a III-a. Desbaterile parlamentare. Senatul. Şedinţa din 19 martie 1936, p. 1396-1397;

673 „Statutele Societ. Preoţeşti «Renaşterea»…”, pp. 106-107.

674 Episcopul Vartolomeiu, „Lămuriri către popor şi către adunarea Eparhială Olteană asupra învinuirilor aduse de D-l Colonel Milcoveanu şi de ziarul «Curentul» împotriva Prea Sfinţitului Episcop Vartolomeiu”, în *Renaşterea. Revistă de cultruă religioasă*, anul VII, no, 7, iulie 1928, p. 243.

Justificarea fondului hirotoniilor[675], se face în numele spiritului corporatist al clerului oltean. Astfel, dacă preotul, deşi sărac, plătea cotizaţii societăţii *Renaşterea* şi participa indirect la premierea preoţilor consideraţi serioşi şi cu o activitate superioară, în fapt îşi plătea indirect lipsa de râvnă. Cu atât mai mult, atunci când preotul obţinea o parohie în defavoarea altui candidat, era necesar să răscumpere situaţia defavorabilă creată colegului său. Prin urmare taxa apărea ca un bine şi o compensaţie făcute celorlalţi candidaţi. Mai mult decât atât, conform episcopului cel care se ridica mai sus pe scara ierarhică în comunitate era dator să slujească şi să ofere comunităţii mai mult, astfel încât taxa hirotoniilor imită comportamentul Mântuitorului Iisus Hristos cu ocazia spălării picioarelor Apostolilor. Un al treilea aspect care reiese din cele două este ridicarea donaţiei la statutul de virtute comunitară, acesta fiind de fapt un gest de milostenie către comunitate.

Peste toate acestea, taxele preoţeşti aveau şi ţintă precisă la nivelul raporturilor interumane care se observă din faptul că episcopul fixa nivelul taxelor în funcţie de limita superioară a suportabilităţii financiare a candidatului, ceea ce făcea imposibilă încercarea de a-şi cumpăra postul de la alte persoane, cum ar fi politicienii sau angajaţi ai eparhiei locale, o tentaţie permanentă a perioadei interbelice din moment ce însăşi numirea preoţilor, deşi se făcea de către chiriarh, necesita avizul Ministerului Cultelor[676]. Cu toate acestea, în 1938 Codin şi Nicu Cernăianu, cel din urmă angajat al Episcopiei, ambii rude prin alianţă ale episcopului, vor fi judecaţi şi condamnaţi de Tribunalul Ilfov pentru că ar fi perceput diferite sume de bani în vederea facilităţii obţinerii de parohii pentru anumiţi teologi[677].

4.13. Ieşirea preoţilor din politică (1930-1938)

Una dintre marile teme de dezbatere interbelică a reprezentat-o natura drepturilor şi libertăţilor politice ale preoţilor. Spre deosebire de magistraţi sau militari, aceştia aveau drept de vot[678] şi dreptul de a fi aleşi, situaţie în care în fiecare legislatură întâlnim preoţi deputaţi şi chiar senatori aleşi din partea tuturor partidelor. Până la jumătatea perioadei interbelice, Biserica Ortodoxă nu se pronunţă în legătură cu drepturile politice ale preoţilor, mai cu seamă faţă de candidaturile acestora şi calitatea de membri ai partidelor politice, decât cu titlu de excepţie şi mai degrabă în presă decât în medii oficiale.

Pe lângă faptul că implicarea preoţilor în politică era tolerată de către ierarhi, argumentele prezenţei acestora pe listele electorale, în confruntările din cluburile

675 „Fondul hirotoniilor. Un referat al P. C. Director al cancelariei Sf. Episcopii", în *Renașterea. Revistă de cultură religioasă*, anul IV, no. 5, mai 1924, pp. 156-158.

676 Paul Brusanowski, *Stat și Biserică în Vechea Românie…*, p. 234.

677 D. I. Atanasiu, *Cei trei mușchetari: Episcopul Vartolomeu…*, p. 38-42.

678 Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noului Severin, *Motivele pentru care clerul…*, p. 16.

politice şi mai ales în camerele Parlamentului erau susţinute de situaţia financiară precară a acestora, mai cu seamă a celor din mediul rural. Pentru început să considerăm raportul oficial pe care episcopul Melchisedek Ştefănescu îl prezintă Sfântului Sinod în anul 1888, scoţând în evidenţă viciile de procedură în cazul salarizării preoţilor, situaţie care nu se va sfârşi decât în timpul perioadei carliste:

> „Micile sume desemnate prin bugetele comunale pentru preoţi şi biserici nu se dau la destinaţiunea lor numai din rea voinţă a primarilor care îi urăsc pe preot din motive personale, de multe ori din motive politice. Alegerile primarilor împart comunele în partide duşmăneşti. Preotul trebuie să fie şi el în una din aceste partide, în dorinţa lui de a avea un prieten în administraţia comunală. Vai de preotul care a lucrat cu partida ce n-a izbutit în alegeri!"[679].

Astfel calitatea de membru al unui partid politic era sinonimă pentru mulţi clerici cu supravieţuirea, deoarece doar preoţii parohi erau asimilaţi funcţionarilor publici şi, deci plătiţi de la bugetul de stat, iar restul personalului clerical era plătit din bugetele primăriilor comunale şi, deci la îndemâna oamenilor politici locali. Chiar şi preoţii plătiţi de la bugetul de stat riscau să nu-şi primească salariile, după cum o confirmă, din nou într-un cadru oficial, chiar Administratorul Casei Bisericii în anul 1919:

> „Protoeria fiecărui judeţ întocmeşte ştate cu personalul bisericilor din parohiile rurale. Pe temeiul acestor ştate Casa Bisericii ordonanţează pe numele Administratorului financiar suma trebuitoare, iar fiecare preot paroh încasează de la Perceptorul fiscal salariile personalului parohii. Ca să poată încasa aceste salarii, preotul paroh trebuia să dea în schimb perceptorului o chitanţă certificată de Primărie şi vizată de Administraţia financiară. De multe ori însă primarii făceau preoţilor multe neajunsuri şi le pricinuiau multe întârzieri"[680].

În perioada interbelică procedura este simplificată, însă există întârzieri mari de chiar câteva luni la plata salariilor. Astfel, pentru a li se asigura salarii bune sau chiar pentru a-şi primi salariul oficial, foarte mulţi preoţi erau membrii activi ai partidelor politice[681]. În acest context, anumiţi ierarhi, cum e cazul lui Bartolomeu Stănescu, încearcă sa construiască în eparhiile lor instrumente de autofinanţare a Bisericii, propunându-şi în paralel ca la tribuna Parlamentului să convingă guvernele de necesitatea măririi salariilor preoţilor[682]. Acest proces motivat mai ales de promisiunile Partidului Naţional Liberal însoţeşte toată perioada anilor 1920, astfel încât, ca urmare a crizei economice, la 31 decembrie 1931 salariile preoţilor sunt

---

679 Melhisedec Ştefănescu, *Memoriu despre starea preoţilor din România şi despre poziţiunea lor morală şi materială*, Bucureşti, 1888, p. 13.

680 C. Dobrescu, *op. cit.*, p. 176.

681 „Adresa Centrului Parohial «Barca» din Parohia Goicea Mică-Dolj", nr. 182 din 10 octombrie 1933 În *Buletinul Oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin*, Tipografia Cozia, nr. 10, anul II, octombrie 1933, pp. 439-444.

682 Alexandru Lapedatu, *Statul şi Biserica. Cuvântare rostită în Senat la 29 Decembrie 1923...*, passim.

reduse cu 10-23% prin aplicarea curbelor de sacrificiu, nu numai clericilor, ci tuturor salariaţilor de la bugetul de stat[683].

Bartolomeu Stănescu este din nou cel mai vehement ierarh care apără preoţii de la tribuna Senatului pentru că aceştia nu erau consideraţi doar nişte angajaţi în slujba binelui comun („preoţii noştri nu sunt funcţionari de Stat, dar sunt funcţionari publici”[684]), ci şi elite locale care trebuia să se ocupe strict de misiunea preoţească. Spre deosebire de alţi ierarhi a căror voce nu se face auzită, episcopul oltean îşi asumă ca misiune a sa personală, dar şi a conducătorilor Bisericii în general faptul că regimul politic trebuie interogat în permanenţă:

> „Rolul Bisericii este ca prin Ierarhii eparhiali ai ei să altoiască tot regimul politic, juridic şi legal, de orice natură şi menire ar fi piesele şi directivele acestui regim laic, mânuite de Stat, cu învăţăturile şi cu elementele morale, în legătură cu consolidarea, întregirea şi perfecţionarea vieţii omeneşti individuală şi colectivă ţinând ca prin felul acesta de interveniri parlamentare, egoismul omenesc de ordin animalic să intre sub frâna puternică şi normativă a altruismului evanghelic de natură divino-umană. A ne sustrage acestui rol ar însemna să fim pentru Statul şi poporul nostru creştin o adevărată povară, nu numai inutilă dar chiar periculoasă. Ar însemna să-l lăsăm pe Stat şi pe Popor fără dreptarul altruismului, lipsindu-le de cooperarea noastră pe aceste două realităţi divine”[685].

Prin urmare, preoţii eparhiei Râmnicului Noul Severin aveau pe de o parte *Societatea Preoţească Renaşterea*, unde consolidându-şi misiunea la care aderaseră puteau să se desprindă de statutul de angajaţi ai statului sau ai comunităţii locale, ceea ce ar fi atras după sine ieşirea voluntară din partidele politice, iar pe de altă parte aveau un ierarh care interpela miniştri şi critica partidelor politice atunci când nu-şi respectau promisiunile faţă de Biserică. Precaritatea dezbaterilor politice, dar mai ales dependenţa întregii societăţi româneşti de partide este una dintre temele căreia i se dă o atenţie sporită în cadrul cercurilor preoţeşti ale *Societăţii Renaşterea*, dar şi în paginile revistei cu acelaşi nume:

> „Atotputernicia aceasta a politicii pare nelegitimă. A face politică firește înseamnă a te îndeletnici cu gospodăria unui stat şi a ajuta în chipul acesta la bunul mers al vieţii unui popor, a încinge forţa şi a sluji altora. A pune pe primul plan interesele obştei şi a-ţi închina toate puterile tale pentru îndestularea lor. Dar, din nenorocire oamenii politici sunt în cea mai mare parte stăpâniţi de concepţia materialistă a vieţii. Întâiu privinţele lor personale şi apoi ale celorlalţi. Iar a face politică în zilele noastre înseamnă a politicianiza adică a privi toate lucrurile din punctul de vedere restrâns al intereselor de partid. Politicianizarea în acest înţeles se traduce prin falsificare până în temelii a vieţii sociale, deci prin paralizarea puterilor vii, active şi libere ale ei”[686].

---

683 Armin Heinen, *Legiunea „Arhanghelul Mihail”. Mişcare socială şi organizaţie politică*, ediţia a II-a, traducere din germană de Cornelia şi Delia Eşianu, Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 477.

684 *Monitorul oficial.* Desbaterile Adunării Naţionale Constituante a Senatului. Şedinţa din 6 februarie 1923, p. 230.

685 Episcop Vartolomeiu, „Biserica şi frământările politice. No. 10.609, R-Vâlcea, 20 Noembrie 1933”, În *Renașterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XII, no. 12, decembrie 1933, pp. 419-420.

686 Pr. Gr. Cristescu, „Perspective sociale în lumina Evangheliei”, în *Renașterea. Revistă de cultură religioasă*, anul II, nr. 1, ianuarie 1923, pp. 4-5.

În acelaşi sens, preotul A. C. Cosma se arată dezgustat de felul în care preoţii se implică în politică, deşi există forme ale unei politici creştine pe care nimeni dintre teologi pare să nu o guste:

> „Este o politică ideală cu baza în evanghelie. O politică pe care n-o cunosc nici oamenii politici nici majoritatea preoţilor care fac politică. Este o politică a realităţilor murdare, uscate, spurcate şi imorale, pe care o fac majoritatea oamenilor politici şi-o împrumută şi Preoţii noştri. Politica aceasta începe de acolo de unde se termină moralul. Politica se bazează pe minciună: paştele şi calendarul în Basarabia. Politica aceasta izbeşte libertatea omului. Politica aceasta nu poate mulţumi pe oamenii de conştiinţă. Politica aceasta turbură echilibrul sufletesc. Politica aceasta stăruieşte o anarhie lăuntrică [...] dacă noi Preoţii am hotărî în bloc să renunţăm la supremaţia politică, atunci am putea avea ca şi Mântuitorul – însă în chip relativ – toate celelalte supremaţii"[687].

La 1926, Bartolomeu Stănescu are o atitudine moderată spunându-le preoţilor că una dintre cele mai importante arme prin care aceştia pot atrage atenţia societăţii în legătură cu lipsa demnităţii preoţeşti descifrabilă mai ales prin slaba salarizare a clerului este votul care trebuie dat

> „acelor bărbaţi şi partide politice care îşi vor dovedi nu numai aprecierile lor măgulitoare pentru Biserică şi cler, ci şi realizările lor faptice pentru punerea cât mai larg a Bisericii şi clerului sub raportul mijloacelor materiale. Or din ce partide politice ar face parte prin urmare Preoţii Olteniei, datoria lor e să nu uite că mai înainte de orice sunt mădulare ale Sfintei lor Biserici şi factori sociali îndatoraţi"[688].

Însă, în octombrie 1930 Bartolomeu Stănescu îi sfătuieşte pe preoţi să iasă din partidele politice pentru prima dată în mod public la *Congresul Societăţii Renaşterea* desfăşurat la Turnu Severin, fiind primul ierarh ortodox român care face acest lucru:

> „Cât pentru atitudinea pe care Biserica lui Hristos o indică prin noi faţă de Stat, clerului nostru oltean, maturizat de astă dată prin lucrările lui apostolice şi evanghelice, revărsate de el în popor şi adâncite, an cu an, în viaţa fiecărui creştin, ea constă din retragerea întregului acest cler, peste un an sau doi, din toate cluburile şi partidele politice ale Ţării"[689].

Prin antiteză, profesorul Nicolae Colan, viitorul episcop al Clujului şi ministru al Cultelor în timpul dictaturii carliste, spunea că preotul trebuie să facă politică partizană cu toată implicarea sa[690]. În următorii ani Bartolomeu Stănescu reiterează cererea sa către preoţime, aşteptând deschiderea clericilor către scoaterea Bisericii din luptele electorale şi consolidarea poziţiei preotului ca unic centru de influenţă spirituală la nivelul comunităţilor:

---

687 A. C. Cosma, „Preotul şi Politica", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 7, iulie 1925, p, 252.

688 „Copie după rezoluţia Prea Sfinţitului Episcop Vartolomeiu pusă pe raportul cu No. 94/926 al Prea Cucernicului Revizor Eparhial în ziua de 12 Ianuarie 1926", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 4, aprilie 1926, p. 150.

689 „Rostul în lume al Bisericii lui Hristos. Cuvântare de P. S. Episcop Vartolomeiu...", p. 368.

690 A. C. Cosma, *op. cit.,* p. 251.

„Atitudinea aceasta o lăsăm deocamdată să se împlinească până la sfârşitul anului 1932, prin înţelegerea şi autoritatea Societăţii Preoţeşti «Renaşterea», pe care o credem, că cel puţin prin organele ei de conducere, se va ridica în mod sigur la aceste vederi şi hotărâri. În caz contrar, dispoziţia de aici o vom lua noi, care după cum ştiţi, ne simţim, din mila lui Dumnezeu, identificat din ce în ce mai mult cu rostul Bisericii lui Hristos şi trebuie ca clerul oltean să facă aşa, ca să-şi poată mântui poporul, apărându-i viaţa de toate relele, pe care politica românească i le poate inocula acestei vieţi curate şi acestui popor evanghelic, încetul cu încetul, dar foarte sigur. Politica la noi s-a văzut că din ce, în ce, devine tot mai rea, ca procedeuri, neproducând ca element activ şi permanent nimic altceva decât egoismul şi individual şi de grup, care apare pus la largul sălbătăciilor lui nesfârşite, ba chiar şi stimulat din lăcomia de bani fără saţ prin satisfaceri de ranchiune şi de patimi de o rară josnicie şi de o nemaipomenită pagubă şi în interesele materiale, cum şi în calităţile morale ale sufletului credincios şi cinstit al neamului românesc. Pe acest popor legat de Biserica lui Hristos chiar din primele veacuri ale închegării lui naţionale şi politice, Biserica lui Hristos e datoare să-l păzească şi să-l educheze ca o mamă divină, având în sprijinul său pentru opera aceasta părintească şi Dumnezeească, atât legea naturală a vieţii omeneşti, de care am vorbit mai sus; cât şi poruncile pozitive şi Dumnezeeşti ale Mântuitorului, cât în fine şi propria conştiinţă apostolică, pe care socotim, că fiecare cleric al nostru şi-a desăvârşit-o prin a o ridica la puternicia unui dreptar imperativ de călăuzire, prin ea, a propriei sale vieţi şi misiuni. Odată retras din cluburile şi din partidele politice ale ţării, Clerul oltean se va constitui într-un zid de apărare a tuturor trebuinţelor poporului nostru local, privite din punctul de vedere şi al bunului său traiu şi al capacităţilor lui de muncă şi de cultivare spirituală şi morală pe toate tărâmurile vieţii şi ale asocierilor lui pentru practicarea programatică şi plină de competinţă şi de siguranţă faţă de orice factor public sau privat, din ţară sau de dinafară din ţară, urmându-şi ţelurile de atins, pe care numitele asociaţiuni şi le-au dat în toată liniştea şi pacea trebuitoare, cum şi al respectării tuturor legilor promulgate constituţional, cum şi al aplicării sancţiunilor cuvenite, cu începere de sus şi până jos şi cu agravări pentru cei cu cultură şi cu răspunderi mai mari, până la confiscarea de Stat a averilor lor dovedite ca jaf de un fel sau de altul, iar nu ca un produs cu sudoare al unei munci cinstite, etc.”[691].

Cu acelaşi prilej, drept compensaţie pentru preoţii care făceau politică din convingerea că au datoria să participe în acest mod la conturarea binelui comun, Bartolomeu Stănescu lansează ideea conform căreia *Renașterea* ar putea negocia înainte de fiecare scrutin cu toate partidele anumite puncte de vedere ale corporaţiei preoţeşti care să fie incluse în programul de guvernare. În acest mod, *Renaşterea* este plasată în zona intereselor de tip corporatist, iar tipul de reprezentare politică pe care îl propune ierarhul este, de asemenea, unul de inspiraţie corporatistă în care individul nu are voinţă şi preferinţe politice prin sine însuşi, ci doar prin intermediul comunităţii din care face parte:

„Toate aceste trebuinţe, materiale, spirituale, morale, sociale şi naţionale ale poporului nostru, va avea să le expună într-un program de făptuiri politice, această corporaţiune preoţească a poporului oltean, prezentând acest program, spre aprobare şi aducere la îndeplinire, partidelor politice, cu prilejul alegerii lor prin votul universal al poporului. Voturile acestei corporaţiuni, ca şi cele ale creştinilor, care o vor simpatiza şi urma pentru cinstea şi iubirea şi sacrificiul evanghelic pe care fiecare membru al acestei corporaţiuni le va face chiar de acum pentru enoriaşii din parohia sa, se vor da numai acelui partid politic care îşi va însuşi public prin însuşi guvernul său, că va îndeplini aidoma dispoziţiile numitului program şi care în acelaşi timp îi va asigura acestei corporaţiuni de clerici, spre liniştirea ei, asupra îndeplinirei angajamentului luat

691 „Rostul în lume al Bisericii lui Hristos. Cuvântare de P. S. Episcop Vartolomeiu...”, p. 369.

> de Guvern, câte un Preot deputat de judeţ, indicat guvernului şi partizanilor săi de corporaţiune preoţească, care îi va desemna pe numitul preot, după meritul, cultura şi energia lui şi pe care corporaţia îl va trage la răspundere, cu sancţiuni cerute şi nouă, oridecâte ori acest delegat judeţean al preoţimei nu-şi va îndeplini cu conştiinţă îndatoririle puse lui de corporaţiunea preoţească, care l-a desemnat. Desigur însă că numita corporaţiune nu va tinde niciodată să se prefacă într-un partid politic, bisericesc, sau nu. Datoria imediată a noastră, în privinţa aceasta va fi ca imediat să desfiinţăm atunci corporaţia. Iar dispoziţia aceasta, o luăm pentru că în felul acesta ar deveni şi corporaţie cu bază în egoism şi în patimi şi interese speciale de partid. Corporaţia se va ţine deci, cât mai departe de o astfel de ispită satanică, căutând în mod *paşnic, demn, statornic* şi *hotărât* de a-şi servi poporul din care se trage şi pe care-l are încorporat din tată în fiu în Biserica lui Hristos «una, sfântă, sobornicească şi apostolicească», împăcându-i astfel prin cârmuirile de stat toate trebuinţele vieţii şi progresării lui necurmate, de care neamul nostru este cel mai demn”[692].

Efectul recomandărilor arhiereşti este nul deoarece până în 1933 niciun preot din cei aproximativ 1000 ai eparhiei nu-şi părăseşte partidul. În acelaşi timp, ierarhul arată că preotul este în permanenţă un înfrânt al jocului electoral:

> „motivele că Preoţii care fac politică au sprijinul partidelor lor pentru nevoi familiare cad dela sine pentru că nu toţi dobândesc astfel de sprijiniri; şi pentrucă sunt obligaţi să subvenţioneze permanent partidele mai ales când sunt în opoziţie; şi pentru că de multe ori ceia ce au dobândit dela partidul lor pierd prin loviturile care li să dau de partidele opuse când vin la cârma ţării. Dimpotrivă toţi preoţii care nu fac politică sunt sprijiniţi de toate partidele cărora li se impun prin calitatea lor de Părinţi sufleteşti ai creştinilor lor parohiali”[693].

Timp de trei an, perioadă în care Bartolomeu Stănescu a absentat mult din eparhie fiind bolnav, dorinţa ierarhului ca preoţii să iasă din partidele şi cluburile politice rămâne exprimată ca recomandare, însă în preziua alegerilor parlamentare din 1933 le cere imperativ clericilor printr-o enciclică să renunţe la calitatea de membru de partid deoarece „politica la noi devine din ce în ce mai rea, ca proceduri, neproducând ca element activ şi permanent nimic altceva decât egoismul individual şi de grup”[694]. Apropierea alegerilor parlamentare are menirea de a trezii conştiinţele de misionari ai Evangheliei:

> „Sosind timpul alegerilor parlamentare, Vă amintesc stăruitoarea Noastră rugăciune părintească, atât din Enciclica pe care deja o cunoaşteţi, cât şi din cuvântarea lămuritoare dată de Noi la Congresul Preoţesc dela Corabia, ambele aceste rugăciuni fiind privitoare pe demisionarea Frăţiilor Voastre din cluburile politice ale partidelor în care vă aflaţi înscrişi, la cea dintâi alegere parlamentară”[695].

Astfel, renunţarea preoţilor la activismul politic trebuie să apară ca o formă de protest la adresa politicianismului, dar şi calea de a-şi concentra activitatea pe misiunea spirituală: „Odată retras din cluburile şi partidele politice, clerul oltean se

---

692 *Ibidem*., p. 370.

693 Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noului Severin, *Motivele pentru care clerul…,* p. 19.

694 „Rostul în lume al Bisericii lui Hristos. Cuvântare de P. S. Episcop Vartolomeiu...”, p. 369.

695 Episcop Vartolomeiu, „Biserica şi frământările politice… 20 Noembrie 1933”, p. 417.

va constitui într-un zid de apărare a tuturor trebuinţelor poporului nostru local”[696]. Principial, însă, activitatea politică a clericilor nu este interzisă, deoarece corespunde prezenţei în societate a lucrării moralizatoare şi spiritualizatoare. Astfel, preoţii pot participa la conturarea binelui comun, dar doar ca elite culturale, ipostază imposibil de realizat şi menţinut în contextul în care partidele interbelice erau dominate mai degrabă de egoism decât de jertfă de sine pentru comunitate:

> „Din nenorocire pentru lumea veacului XX, reprezentanţii şi cârmuitorii popoarelor colective, numite „partide politice”, a căror fiinţă şi temelie nu este calitativă, ci cantitativă din cauza sumedeniilor de membrii de tot felul, sunt înscrişi fără niciun control asupra personalităţii lor competente şi morale, în cluburile politice de pretutindeni. Valorile partidelor politice sunt prizonierele acestui balast cantitativ, pe care nu l-a determinat la înscrierea sa în cluburile politice respective vreun interes obştesc oarecare, ci numai interese egoiste individuale”[697].

Bartolomeu Stănescu insistă pentru statutul de elită culturală a preotului, pierdut în urma introducerii în 1917 a votului universal[698]. Dat fiind faptul că dorinţa ierarhului ca preoţii să “coopereze cu creştinii pe toate cele trei tărâmuri, economic, cultural, religios, moral şi educativ şi nu să-i reprezinte prin Parlament sau prin cluburile politice”[699] n-a fost respectată la alegerile de la sfârşitul anului 1933, decât cu mici excepţii, Bartolomeu Stănescu revine cu o a doua Enciclică pentru ieşirea acestora din politică aducând şi argumente canonice care interzic slujitorului altarului să se implice în luptele politice[700]. Tonul ierarhului devine din ce în ce mai aspru ameninţându-i cu caterisirea:

---

[696] „Enciclica P.S. Episcop Vartolomeiu nr. 9248 din 1 octombrie 1933 către Preoţimea Olteană”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XII, nr. 12, decembrie 1933, p. 3.

[697] *Ibidem.*

[698] P. S. Episcop Vartolomeiu, al Râmnicului Noului Severin, “Rolul etern al Sfintei Biserici…”, p. 47.

[699] *Idem*., „Biserica şi frământările politice”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, nr. 12, anul XII, decembrie 1933, p. 419.

[700] „Iată-le numărate aci, sfintele canoane în chestiune: 1. *Canonul 6 apostolic.* „Episcopul, presbiterul, sau diaconul să nu ia asupra lor *purtare de grijă lumească,* iar de nu *să se caterisească“.* 2. *Canonul 81 apostolic.* „Episcopului sau presbiterului nu i se cuvine a fi aşezat *în ocârmuiri publice;* ci să se îndeletnicească la trebuinţele bisericeşti. Deci, ori să se supue a face această; *ori să se caterisească,* pentru că nimeni nu poate sluji la doi Domni, după domneasca poruncă“. 3. *Canonul 3 al Sinodului IV ecumenic de la 481:* „Sfântul Sinod s-a înştiinţat că oarecarii din cler iau în arendă averile altora, pentru câştig neîngăduit, şi *se ocupă cu afaceri lumeşti* lenevindu-se în a săvârşi serviciul divin şi alergând prin casele lumenilor şi primind încredinţări de averi, pentru iubirea de argint. Deci, a hotărât Sfântul şi marele Sinod, ca *nimeni* de acum înainte, nici Episcop, nici cleric, nici monah să nu poată închiria averi, sau să ia asupră-şi administrarea lucrurilor lumeşti, afară numai dacă ar fi chemaţi de legi la epitropia minorilor, sau a fi rânduiţi de Episcop la afaceri bisericeşti, pentru orfani, văduve fără ajutor şi pentru acei al căror ajutor îl reclamă, de la Biserică, pentru frica lui Dumnezeu. *Iar dacă cineva s-ar apuca să calce cele hotărâte, să se supue certărilor bisericeşti“.* 4. *Canonul 10 al Sinodului VII ecumenic (787):* „Fiindcă unii din clerici, amăgindu-se, calcă aşezământul canoanelor, aleargă la altă parohie, lăsând pe a lor; *ba încă năzuiesc la boierii* din cetatea împărătească, cea ferită de Dumnezeu, făcând ?? liturghie în casele lor de rugăciune – deci fără voia Episcopului lor şi al Patriarhului –, aceştia nu este iertat a se primi, în orice casă sau Biserică. *Iar de o va face aceasta, să se caterisească* şi toţi care cu ştirea menţionaţilor ierei, *nu le este iertat a primi*

„Dovada însă, cum că politicianismul preoţesc a devenit, pentru cea mai mare parte din opinia publică de la noi o *rană socială şi sufletească,* ne-a dat-o Nouă personal, chiar Adunarea Eparhială locală din anul trecut, care a remarcat, prin câţiva membri mireni, că rămânerea Preoţilor Parohiali în cluburile şi în partidele politice, nu se poate califica, decât ca o *dublă vătămare,* prin care se loveşte dintr-odată atât menirea educativă şi moralizatoare pe care o are de îndeplinit în popor, Biserica noastră strămbună; cât şi rolul apostolic şi demnitatea preoţească a clerului Parohial. Adevărul dealtfel, cum că politicianismul preoţesc a devenit, şi continuă să devină la noi, o rană socială şi sufletească, ni-l dau *maldările* de reclamaţii sosite cancelariilor noastre Episcopale, dintr-o sumedenie de Parohii, prin care semnatarii acestor reclamaţiuni ne indică ca vinovaţi de fel de fel de abateri, pe Preoţii Parohi din enoriile lor. Am observat însă, că substratul acestor enorme de multe reclamaţii, este *cu desăvârşire de ordin pur politic"*[701].

În încercarea sa de a fi convingător, episcopul oltean se dă exemplu chiar pe sine însuşi:

„Rezultatul acestei atitudini *imparţiale* şi *demne* a fost pentru noi *dublu;* în felul, că am fost *chemat* fără nici o intervenire din partea noastră în toate posturile, pe care le-am ocupat în Biserica şi Statul nostru, de către autorităţile în drept, ale instituţiilor publice şi particulare din care făceau parte aceste posturi; şi că n-a fost partid politic, venit la putere, care să nu ne sprijinească, nu interesele personale, ci pe cele *instituţionale bisericeşti,* de care aceste instituţiuni îşi aveau nevoile lor reale. Că am avut din partea unor membri din numitele partide politice şi duşmani, hotărâţi, să ne sfărâme, fie prin scrisorile îndrăzneţe şi de terorizare, pe care ni le-au adresat, fie prin campanii de presă, prelungite zilnic luni de zile, fie chiar prin discursuri sau broşuri publicate; fie mai ales prin interpelări chiar în Parlament; cum şi prin comisiuni oficiale de anchetare, este foarte adevărat. Dar tot aşa de adevărat este, că prestigiul şi demnitatea noastră, în loc să rămână sfărâmate, sau cel puţin compromise în opinia publică, ele din potrivă au crescut ori de câte ori ni s-au dat aceste lupte şi lovituri. De ce? Pentru că ripostările noastre au fost întemeiate pe *adevăruri,* pe *muncă cinstită,* de înfrânare de noi şi de lepădarea de noi pentru *binele* şi *progresul instituţiunilor* de care am fost chemat; şi pentru că, *dreptatea* şi *obiectivitatea,* au o *putere dumnezeiască* de a-i birui, şi de multe ori, chiar de a-i *compromite,* pe cei care ne-au dat luptele şi loviturile lor sălbatice, numai din motive de interese personale, de gelozie, şi de patima de a nu putea suferi valorile, care se ridică ca concepţii şi ca înfăptuiri reale şi vizibile, deasupra nivelurilor egoistice, animalice, şi deci *diavoleşti* ale lor: dat fiind, că numai satana urăşte virtutea şi binele, aşa cum i s-a întâmplat să pătimească pe pământul acesta de patimi, de pofte şi de plăceri egoistice şi animalice, însuşi Fiul lui Dumnezeu

---

îndeletniciri lumeşti şi politiceşti, ca unora ce li s-a interzis ?? Dumnezeieştile canoane. Iar de se va vădi vreunul cu vre-o însărcinare mai mare decât cele zise, *ori să înceteze, ori să se caterisească*".Pot fi însă învăţători ai copiilor şi ai casnicilor, citindu-le din Dumnezeieştile Scripturi, căci pentru aceasta li s-a dat preoţia. 5. *Canonul 18 al Sinodului din Cartagena (418):* „Episcopii, presbiterii sau diaconii, să nu se facă arendaşi ori procuratori, nici să-şi agonisească hrana din vr-un lucru necinstit şi de ruşine. Căci sunt datori a se uita la ce este scris: *Nimeni ostaş fiind al lui Dumnezeu, nu se amestecă cu lucruri lumeşti* (II Timotei 4). 6. *Canonul 11 al Sinodului (I-II din 861):* „Presbiterii sau diaconii, care iau asupra lor dregătorii lumeşti, sau alte îndeletniciri, cum ar fi curatorii în curţile boierilor, *sunt supuşi caterisirii* de Dumnezeieştile şi Sfinţitele Canoane. Deci, aceasta şi noi o întărim şi rânduim, şi pentru ceilalţi ce se numără în cler, că *dacă vreunul din ei ar întrebuinţa dregătorii lumeşti,* sau s-ar îndeletnici în curatorii prin casele boierilor, ori pe la moşii *acesta să se înlăture din cler.* Căci nimeni nu poate sluji la doi domni, după nemincinosul Glas, cel grăit de însuşi Domnul Hristos, adevăratul Dumnezeul nostru"(Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „O altă orientare pentru viaţa cetăţenească…", pp. 7-8.).

701 *Ibidem*., p. 6.

> şi Dumnezeu El însuşi, Iisus Hristos. Deci, dacă pe acest salvator al omenirii din mâinile satanei, însuşi neamul lui L-a răstignit pe Cruce, cum egoistizaţii, animalizaţii şi satanizaţii din numitele partide politice nu ne-ar fi atacat pe viaţă şi moarte, pe noi, Episcopul ale cărui organizaţiuni şi directive pe care le-am alcătuit împreună cu frăţiile voastre în Banatul oltean, noi ne-am trudit şi ne trudim mereu să le îndrumăm în felul ca să *reînviem credinţa,* să *deşteptăm conştiinţa,* îndreptând-o spre *cultul datoriei* şi al *binelui obştesc;* să facem din Preoţimea Bisericii şi a neamului nostru *valori de respectat* de către toate straturile sociale ale poporului nostru”[702].

Ca urmare a celor două enciclice o parte dintre preoţi trimit episcopului scrisori în care mărturisesc că au renunţat la calitatea de membru de partid. Unul dintre aceştia este şi preotul Ion Marina, viitorul patriarh Justinian, care îşi dă demisia din Partidul Naţional Ţărănesc în 1933, mărturisind că implicarea sa politică nu era făcută din oportunism, ci pentru că realmente simpatiza doctrina ţărănistă[703]. Episcopul însă nu vrea să admită excepţii cu titlu personal, deoarece preotul nu poate accede la statul de elită sau clasă politică, ci doar la cel de elită culturală. Prin urmare, politica în sine, ca activitate ce structurează binele comun în societate nu este doar permisă, ci şi indispensabilă:

> „Să nu se creadă însă că eu socotesc politica ca vătămătoare vieţilor omeneşti. Nicidecum. Pentrucă toate statele din lume sunt produsurile ei; cum şi toate instituţiunile sociale ale acestor state. Şi apoi cine le apără acestor popoare vieţile, munca şi proprietatea care în mod ereditar este pentru aceste popoare proprietatea lor, dacă nu statul? Dacă aceste popoare nu ar fi avut nevoie de Stat, de îndată ce primele lor familii s-au înmulţit, ele nu l-ar fi creiat; şi nici nu l-ar fi păstrat, dacă Statul nu le ar fi fost de niciun folos. Socotesc deci politica, nu numai ca pe unicul mijloc de punere în mişcare a Statelor, dar chiar ca pe unica lor cauză creiatoare. Nu pot însă să-i recunosc politicii puterea de a-l creia pe omul datoriei, al dragostei şi a sprijinirilor frăţeşti între popoare şi oameni. Căci, dacă politica ar fi avut această putere, Statele conduse de ea nu ar mai păstra în ele concurenţile dintre oameni şi cetăţenii lor”[704].

Cu toate acestea, activitatea politică presupune concurenţă, o marcă specifică a modernităţii[705] care, deşi bună *ea ipsa*, este acceptabilă pentru un teolog doar în formele incipiente ale pieţei libere economice. Astfel, toată modernitatea pare contrar exigenţelor unui teolog-ierarh dominată de tema concurenţei: popoarele se întrec în armament, partidele politice se întrec în obţinerea de voturi, iar economia contemporană este dominată de tensiunea dintre capital şi muncă care a dat naştere cartelurilor, trusturilor, respectiv sindicatelor şi grevelor, prin urmare „tot clerul Sfintei noastre Biserici eparhial şi parohial trebue să părăsească pentru totdeauna Instituţiunile Publice a căror fiinţă şi lucrare este întemeiată pe concurenţă”[706].

---

[702] *Ibidem*., p. 13.

[703] „Scrisoarea P.C.Pr. I. Marina, Directorul Seminarului adresată P.S.Episcop Vartolomeiu”, din 20 octombrie 1933, în *Buletinul Oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin*, Tipografia Cozia, nr. 11, anul II, noiembrie 1933, pp. 497-498.

[704] P. S. Episcop Vartolomei al Râmnicului Noului Severin, *Politica preoţească şi urmările ei. Pentru educaţia şi morala creştinilor*, f.a. (1938), p. 7.

[705] *Idem*., „Pentru formarea omului întreg”, în *Românizarea*, anul II, nr. 41, 29 noiembrie 1936, pp. 1-2; *Ibidem*., anul II, nr. 42, 13 decembrie 1936, p. 1.

[706] *Idem*., *Motivele pentru care clerul…*, p. 33.

Tema concurenţei apare în anul 1926 în discursul lui Bartolomeu Stănescu anterior celei a retragerii preoţilor din politică 1930[707]. În domeniul politic concurenţa este marcă a democraţiei moderne, dar specifică mai degrabă socialismului, anarhismului şi chiar comunismului, care au menirea de a destructura comunităţile naturale:

> „dacă examină individul din toate popoarele acestor vremi vedem că din cauza libertăţilor şi egalităţilor constituţionale el se crede îndreptăţit să se desfacă de societatea din care face parte prin uitarea datoriilor faţă de ea spre a-şi revendica drepturile, dela cel liberal din timpurile revoluţiei franceze din anul 1789 încontinuu, sub forma de socialism, comunism şi anarhism"[708].

Concurenţa este prin urmare o marcă specifică a modernităţii, iar Biserica creată acum două milenii în tiparele bizantine este incompatibilă ca structură cu modernitatea: „preoţii să părăsească orice instituţie publică a cărei fiinţă şi lucrare este întemeiată pe concurenţă […] a-i despărţi pe preoţi în grupuri cu drepturi şi în cel fără drepturi pe tărâmul politic înseamnă a-i sparge Bisericii noastre fondul ei unitar şi statornic"[709]. Cu toate acestea, statele a căror soră mai mare este Biserica trebuie ajutate să-şi creeze cetăţeni morali tocmai prin destructurarea „concurenţei reciproce între oameni, cu baza în interesul material, prin care pacea şi sprijinirea reciprocă între oameni se înlătură vrând nevrând"[710]. Într-o ordine politică favorită ierarhului, cum este cea conservatoare, concurenţa politică trebuie să pună faţă în faţă valori, proiecte şi competenţe, nu doar chestiuni materiale al căror apogeu este specula consumatorului de către vânzător:

> „dela aşezământul politic numit democraţie, omul s-a pogorât spre barbarismul animalic din el, care s'a plămădit şi s'a revărsat foarte repede peste popoarele Europei sub numele de socialism, comunism şi anarhism"[711].

În misiunea preoţească întră toate sferele vieţii umane, de la cele materiale, sociale până la cele spirituale ceea ce nu înseamnă că preoţimea

> „este rânduită de Mântuitorul Iisus Hristos să înlocuiască elementul laic de reprezentare şi de cârmuire a statelor şi popoarelor laice; şi nici ca Biserica să înlocuiască Statul dat fiind că acest Stăpân Dumnezeiesc al nostru mărturiseşte El Însuşi că «Împărăţia lui nu este din lumea aceasta» (Sfânta Evanghelie după Ioan, cap. XVII, v. 36), ci ea este rânduită ca prin învăţături şi pilde să purifice lumea aceasta"[712].

---

[707] „Cuvântarea Episcopului D. D. Vartolomeiu al Râmnicului Noul Severin la deschiderea adunării eparhiale oltene", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 4, aprilie 1926, p. 123.

[708] Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noului Severin, *Motivele pentru care clerul…*, pp. 30-31; *Idem.*, „Slujitorii altarului şi viaţa politică", în *Românizarea*, anul III, nr. 63, 14 noiembrie 1937, pp. 1 şi 3.

[709] *Idem*., „Slujitorii altarului şi viaţa politică", în *Românizarea*, anul III, nr. 63, 14 noiembrie 1936, p. 1 şi 3.

[710] Prea Sfinţitul Episcop Vartolomei al Râmnicului Noul Severin, *Femeia ca factor social…*, p. 2.

[711] *Idem*., *Formarea omului întreg…*, p. 13.

[712] *Idem*. „Biserica şi frământările politice…20 Noembrie 1933", p. 419.

Prin urmare, preotul trebuie să facă un pas înapoi acolo unde consensul este înlocuit de dezbinare sau unde calitatea este înlocuită de cantitate. De aceea, preoţii nu doar că trebuie să voteze cu ocazia fiecărui scrutin, ci trebuie să o facă responsabil purtând cu sine binele întregii comunităţi parohiale, nu doar al lor ca persoană. Astfel, votul nu este în lectura lui Bartolomeu Stănescu un act pur egoist ca în liberalism, ci este unul *evanghelic*: „eu îi oblig pe preoţii mei să voteze. Nu le pot însă îngădui cu niciun preţ un vot pur politic, ci un vot evanghelic”[713], astfel încât actul electoral devine un gest de patronaj al preotului asupra comunităţii sale: „votul părintesc întemeiat pe iubirea tuturor creştinilor de al căror suflet şi de a căror viaţă privită în toate trebuinţele ei sunteţi răspunzători”[714].

În urma conferinţei pe care Bartolomeu Stănescu o susţine în 1935 la *Societatea Preoţească Renaşterea*, sucursala Craiova, se ia hotărârea aprobată de membrii *Societăţii* ca orice preot încă membru al vreunui partid sau club politic să fie exclus din *Comitetul Central al Societăţii* şi din băncile populare unde are fonduri investite, să nu mai aibă acces la căminele şi sanatoriile preoţeşti, să-şi piardă rangurile administrative şi onorifice, să i se aplice reţineri din salariu şi să primească o lună de penitenţă la mânăstirea Frăsinei[715]. Este reluată, de asemenea, ideea conform căreia în Parlament ar trebui să fie deputaţi sau senatori de drept din rândurile preoţimii care să aibă mandat imperativ din partea *Societăţilor Preoţeşti* numai după o negociere *in corpore* a *Societăţii* cu fiecare partid interesat să le câştige voturile[716]. Astfel, la jumătatea anului 1934 doar circa două treimi dintre preoţi trimit episcopiei declaraţiile semnate conform cărora s-au retras din partidele politice[717], însă abia la 11 noiembrie 1935, după 5 ani de dezbateri interne, membrii *Societăţii Preoţeşti Renaşterea* decid să iasă din politică[718]. Însă nici această decizie la care se angajaseră preoţii nu este respectată, astfel încât Bartolomeu Stănescu îi convoacă în data de 31 martie 1936 la Râmnicu Vâlcea, ocazia cu care lovindu-se din nou de refuzul acestora de a ieşi din partidele politice le permite să rămână membri, dar „cu obligaţia ca să îndrepte pe toţi necredincioşii din aceste partide”[719], referindu-se doar la Partidul Naţional Liberal şi la cel Ţărănesc.

În tot acest timp, Sfântul Sinod nu are o poziţie oficială faţă de implicarea preoţilor în politică, ci ia o decizie de interdicţie a activităţii politice pentru clerici abia la 9 martie 1937 la rugămintea ministrului Cultelor[720]. Tot cu această ocazie,

---

713 *Idem*., *Motivele pentru care clerul...*, pp. 17-18.

714 *Idem*., *Formarea omului întreg…*, p. 49.

715 „Cronica Internă. Preoţii şi politica”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XIV, nr. 11, noiembrie 1935, p. 437; „Hotărârile de la Craiova”, în *Buletinul oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin*, anul V, nr. 1-2, ianuarie-februarie 1936, pp. 8-11.

716 Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noului Severin, *Motivele pentru care clerul…,* pp. 27-28

717 „Tablou de P. C. preoţii din eparhie, care s-au retras din partidele şi cluburile politice”, în *Buletinul oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin*, anul III, nr. 6, iunie 1936, pp. 213-226.

718 Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noului Severin, *Motivele pentru care clerul …*, p. 5.

719 Arhiva C.N.S.A.S., Fond Informativ Bartolomeu Stănescu-Anania, dosar nr. 53328, fila 102.

720 „«Nihil sine Deo». Comunicatul Sfântului Sinod dat în şedinţa dela 9 Martie 1937”, în *Buletinul oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin*, anul VI, nr. 4 aprilie 1937, pp. 116-118.

parohii obţin prin decret regal calitatea de membrii în consiliile comunale, iar protopopii în cele judeţene, ceea ce-l determină pe episcopul de Râmnic să le permită să candideze pe listele *Societăţii Renaşterea*: „convin deci ca preoţii din eparhia smereniei mele să candideze în aceste partide, nu însă ca persoane individuale, în calitatea de oameni şi cetăţeni, ci ca reprezentanţi ai clerului şi ai Bisericii creştine”[721], considerând orice altă variantă de implicare politică a preoţilor drept delict canonic[722]. La 17 februarie 1938 Bartolomeu Stănescu revine cu o nouă cerere pentru ca preoţii să iasă din partidele politice[723].

Atitudinea pe care Bartolomeu Stănescu şi-o asumă deplin între anii 1930-1936 de a scoate preoţii din politică, îi va atrage animozităţi din rândul partidelor dominante, care vor crea la rându-le contextul retragerii ierarhului din scaunul de la Râmnic. Totodată, episcopul se situează şi pe această temă la periferia Sfântului Sinod, introducând pe plan local reforme ce nu întrunesc consensul majorităţii sinodalilor.

4.14. Socializarea politică (1912-1942)

Atitudinea reticentă a lui Bartolomeu Stănescu faţă de mediul politic instituţionalizată prin *Societatea Preoţească Renaşterea*, prin contestarea unor instituţii cum ar fi Casa Bisericii, prin demersul de scoatere a preoţilor din partidele politice şi implicit a luptelor electorale nu a fost receptată în epocă drept un corp de principii intrinseci separaţiei Bisericii de stat, ci a fost mai degrabă asimilată unor gesturi de oportunism. Totodată episcopul însuşi nu evită să se asocieze diferitelor partide politice şi să le renege meritele altora:

> „ne-am adresat până acum la tovărăşia a două partide de guvernământ ale Ţării, care îşi experimentaseră capacitatea lor reală de conducere prin cârmuirea efectivă a poporului. Unul dintre ele însă, şi-a contrazis tineretul – plin dealtfel de elanuri frumoase - , distrugându-i opera lui bisericească pentru Olteni, prin tovărăşia câtorva Ardeleni, meniţi să ne arate din uriaşa lor înălţime, în care îi înălţase poporul, ce urâciune sufletească a putut să le creieze atmosfera maghiară în care au trăit, şi ce blestemat nenoroc au avut să de în Vechiul Regat peste un maestru, devenit clasic prin arta sa fără egal, de a-şi ucide prestigiul şi de a-şi descompune partidul”[724].

Astfel în noiembrie 1912 îşi asumă funcţia politică de Director al Casei Bisericii pe timpul guvernării conservatoare, în anii 1926-1927 apreciază public eforturile Partidului Naţional Liberal în direcţia grijii pe care o manifestă pentru binele Bisericii, culminând cu gesturile de apreciere a activităţii legionarilor din anii

---

721 Vartolomei al Râmnicului Noul Severin, „Atitudinea preoţilor în politică. O hotărâre de bisericească impusă de viaţă”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XVI, nr. 11, noiembrie 1937, p. 432.

722 *Idem*., *Motivele pentru care clerul …*, p. 12.

723 „Pentru retragerea din partidele politice. Nr. 2467/938”, în *Buletinul oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin*, anul VII, nr. 1-2, ianuarie-februarie 1938, p. 3.

724 Vartolomeiu, episcop al Râmnicului Noul Severin, *Cum stăm cu progresul general...,* p. 57-58.

1935-1936. Însuşi Bartolomeu Stănescu mărturiseşte „că n-a fost partid politic, venit la putere, care să nu ne sprijinească, nu interesele personale, ci pe cele *instituţionale bisericeşti,* de care aceste instituţiuni îşi aveau nevoile lor reale”[725]. Prin urmare, binele Bisericii depindea de bunăvoinţa guvernelor, care depindeau la rându-le de capacitatea de negociere a ierarhului, situaţia care displace episcopului oltean apărător al principiului autonomiei bisericeşti.

În perioada interbelică Bartolomeu Stănescu intră încă din anul 1925 în atenţia diferiţilor politicieni care-i reproşează felul în care acesta se comportă în activitatea sa de ierarh în urma excomunicării temporale a primarului comunei Maglavit din judeţul Dolj. Cine are dreptul de a pedepsi în Biserică? Comunitatea sau episcopul? Drept răspuns, episcopul încearcă un exerciţiu de raţionalizare a compatibilităţii dintre modernitate, descrisă ca libertate şi lumină deplină, şi dreptul exclusiv episcopal de a pedepsi creştinii în Biserică asociat de către opinia publică modernă medievalismului, fiind deci de factură premodernă şi chiar antimodernă. Biserica Ortodoxă Română încearcă asemeni şi celorlalte Biserici ortodoxe să se raporteze în permanenţă la practica bisericească a creştinismului apostolic, însemnând exclusivitatea dreptului chiriarhului de a pedepsi credincioşii, ceea ce face ca „schimbările sau abaterile dela aceste antice adevăruri, care ni se cer de mentalitatea modernă, noi le numim erezie, sau cel puţin nepricepere şi scepticism religios şi le lepădăm ca pe o otravă de suflet”[726]. Biserica este autonomă, iar realitatea care o animă, anume aceea a harului divin, nu poate fi prinsă în legile care fondează statul:

> „Legile se nasc neîntregi şi sunt lovite de cele mai multe ori de boala neaplicării. Iar Constituţia fiind izvorâtă din mintea omenească, ea nu poate să cuprindă în articolele şi în aliniatele ei întreaga ţesătură organică a vieţilor omeneşti individuale şi sociale”[727].

Deşi Societatea Preoţească *Renaşterea* funcţiona conform unor statute proprii votate de Parlament, organizarea acesteia începe să fie contestată încă din 1926 de către diverşi politicieni, ale căror voci, conform episcopului, rămân izolate în propriul partid[728]. Însă, în lipsa unor prevederi clare care să stabilească contribuţiile de la bugetul de stat pentru culte, episcopul trebuia să negocieze cu fiecare guvern în parte obţinerea de fonduri pentru diferite nevoi ale eparhiei sale. Astfel, Bartolomeu Stănescu obţine fonduri de la mai mulţi miniştri sau prim-miniştri: în 1928 subsecretarul de stat, Gheorghe Tătărescu îi dă 100.000 lei pentru căminul de la mânăstirea Tismana în care locuiau elevii seminariilor de la Râmnicu-Vâlcea şi

---

[725] *Idem*., „O altă orientare pentru viaţa cetăţenească…”, p. 13.

[726] *Idem*., „Lămuriri asupra dreptului episcopal de a-şi pedepsi creştinii”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 2, februarie 1926, pp. 44-45.

[727] *Idem*., „Prea Sfinţitul Vartolomei şi chestiunea evreiască”, în *Renaşterea. Revistă de cutură creştină*, anul XVI, nr. 9, septembrie 1937, p. 357.

[728] „Cele trei rapoarte ale secţiunilor:...”, pp. 63-64.

Craiova pe durata vacanţei de vară[729]. Ulterior episcopul va aprecia contribuţia decisivă a familiei Tătărescu, în special a lui Arethia Tătărescu, căreia îi va înmâna o scrisoare de apreciere cu ocazia decernării titlului de *Cetăţean de onoare* al oraşului Târgu-Jiu[730] la 25 septembrie 1935. În schimb, mareşalul Alexandru Averescu îi promite o subvenţie de 3.600.000 lei care se lasă aşteptată, motiv pentru care Bartolomeu Stănescu a criticat public Partidul Poporului în 1928 la Calafat cu ocazia Congresului Preoţiei Oltene[731]. Situaţia creată îi oferă un bun prilej colonelului Milcoveanu, prefect de Dolj în guvernarea Al. Averescu 2, să lanseze o campanie de presă împotriva episcopului[732]. La rându-i acesta menţionează că nu a fost vorba de o critică directă, ci de o comparaţie cu Partidul Naţional Liberal care şi-a respectat promisiunile faţă de Episcopia Râmnicului în cazul seminarului de vocaţie de la Craiova[733] şi Partidul Poporului care, deşi a promis fondurile respective şi le-a prevăzut în buget, nu şi-a mai respectat poziţia. Însă, de cele mai mult ori fondurile erau obţinute „în urma unor presiuni aproape disperate ale P. S. Episcop”[734].

În deplină concordanţă cu spiritul epocii, Bartolomeu Stănescu preferă să utilizeze presa pentru a se apăra de atacurile diverşilor politicieni ai vremii, cum a fost cazul situaţiei create de colonelul Milcoveanu, membru al Adunării Eparhiale a Episcopiei, care afişează în diverse locuri din Craiova un discurs al său împotriva ierarhului de la Râmnic. Cea mai dură reacţie împotriva episcopului Bartolomeu Stănescu este broşura lui Sc. M. Petroniu care adunând mai multe mărturii ale apropiaţilor ierarhului îl cataloghează pe acesta drept *Antichrist*. Dintre capetele de acuzare nu lipsesc mărturii asupra încălcării jurământului de castitate, ascunderea mai multor boli de care ar fi suferit printre care şi sifilis, violenţe fizice şi verbale asupra preoţilor din eparhia sa, precum şi simonia şi traficul de funcţii administrativ-bisericeşti prin Codin şi Nicu Cernăianu. Sunt aduse în discuţie preferinţele către anumite partide politice printre care către cel averescian până în 1927, apoi pentru cel liberal culminând cu cel gardist. I se reproşează că se vede pe sine mai degrabă ca un reformator politic al României, decât ca un ierarh[735].

Conform cercetărilor Poliţiei efectuate prin luarea de declaraţii de la anumiţi preoţi contestatari ai lui Bartolomeu Stănescu, lipsa de consecvenţă în ceea ce priveşte preferinţele politice ale acestuia se datorează nevoilor financiare ale eparhiei. Astfel, ruperea legăturilor cu Partidul Poporului s-a petrecut după refuzul Mareşalului Alexandru Averescu de a oferi subvenţia de 3.600.000 lei promisă

---

729 P.S.S. Vartolomeiu al Râmnicului Noul-Severin, „Rolul etern al Sfintei Biserici Creştine...”, p. 82, nota 1.

730 Zenovie Cârlugea, Zoia Elena Deju, *op. cit.,* p. 162-163.

731 P. S. Episcop Vartolomeiu, *Răspuns la referatul D-lor inspectori Moise Ienciu, Ioan Ionescu şi Al. Niculescu, anchetatori la Episcopia Râmnicului-Noului-Severin adresat D-lui Ministru al Instrucţiunei, Cultelor şi Artelor*, Tipografia ziarului „Universul”, Bucureşti, 1933, p. 35-36.

732 Colonel C. Milcoveanu, *O pagină tristă în Istoria Episcopiei Râmnicului Noul Severin*, f.a., passim.

733 P. S. Episcop Vartolomeiu, *Răspuns la referatul D-lor inspectori...,* p. 46-49.

734 „Cele trei rapoarte ale secţiunilor:...”, p. 97.

735 Sc. M. Petroniu, *ANTICHRIST. Documente şi fapte din care EPISCOPUL BARTOLOMEU AL RÂMNICULUI apare ca un satanic ANTICHRIST*, f.a., 53 pp.

Episcopiei Râmnicului. După 1931, Bartolomeu Stănescu ar fi părăsit şi sfera bunelor relaţii cu Partidul Naţional Liberal, care în ciuda satisfacerii nevoilor financiare ale Episcopiei, părea sa nu mai aibă nicio şansă de guvernare în contextul în care mişcarea legionară devenea din ce în ce mai puternică[736]. Cu toate acestea, episcopul consideră atacurile împotriva sa ca fiind exercitate prin „puternice intervenţii politice”[737], în ciuda evidentelor dovezi ale apropierii de Partidul Naţional Liberal:

> „Convins personal cum că dintre toate partidele care au guvernat Ţara, cei mai mulţi ani, cel liberal este cel mai obligat să slujească şi să fortifice patria şi poporul, pe care deja le-a slujit cu succes pe celelalte trei tărâmuri, în afară de cel sufletesc, noi am fi fericiţi să-l vedem de acum înainte, pe partidul acesta punând chestiunea sufletească a întregului popor ca un ţel de împlinit, mai presus de orice al preocupărilor lui”[738].

Deşi în anul 1929 Bartolomeu Stănescu propune Congresului Naţional Bisericesc, şi i se acceptă, acordarea monopolului chiriarhilor în ceea ce priveşte administrarea averilor bisericeşti[739], Ministerul de Instrucţie, Culte şi Arte trimite trei inspectori pentru a analiza gestiunea financiară a Episcopiei Râmnicului în perioada 25 ianuarie 1932 – 5 iunie 1932[740]. Deşi conform art. 20 din *Legea şi Statutul de organizare şi funcţionare a Bisericii Ortodoxe Române*, averile şi fondurile proprii Bisericii se administrează sub supravegherea autorităţilor respective bisericeşti[741], deci controlul era imposibil de efectuat, cei trei inspectori fac un rechizitoriu negativ la adresa gestiunii Adunării Eparhiale.

Însă, cea mai mare atenţie pe care clasa politică o acordă episcopului Bartolomeu Stănescu este legată de gestionarea evenimentelor de la Maglavit unde începând cu 31 mai 1935 pentru trei vineri consecutive ciobanul Petrache Lupu pretinde că a avut o viziune divină în urma căreia comuna devine un centru de pelerinaj naţional susţinut de o adevărată industrie turistică[742]. Oamenii vin din toată ţara pentru a-l vedea pe *alesul divinităţii*, pentru a asculta relatările şi sfaturile lui şi chiar pentru a beneficia la rându-le de puterea miraculoasă a acestuia. Aflând de minune în timp ce se urma o cură medicală la Techirghiol în iulie 1935, Bartolomeu Stănescu îl roagă printr-o telegramă pe prefectul de Dolj, Petre

---

736 A.C.N.S.A.S., Fond Informativ Bartolomeu Stănescu-Anania, dosar nr. 53328, fila 53.

737 Prea Sinţitul Episcop D. D. Vartolomeiu al Râmnicului Noul Severin, *Răspuns la învinuirile date…*, p. 14.

738 *Idem*., *Cum stăm cu progresul general...*, pp. 60-61.

739 *Desbaterile Congresului Naţional Bisericesc. Sesiunea ordinară din 18, 19, 20 şi 21 Noembrie 1929*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1930, p. 39.

740 P. S. Episcop Vartolomeiu, *Răspuns la referatul D-lor inspectori…,* p. 31-33.

741 Art. 20 din „Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române” (publicată în Monitorul Oficial la 6 mai 1925), în Chiru Costescu (alcătuit şi adnotat de), *Legi, regulamente, canoane…,* pp. 17-19.

742 Mihail Urzică, *Minuni şi false minuni. Revelaţiuni, semne dumnezeieşti şi satanisme. Contribuţii documentate pentru interpretarea mai multor cazuri de presupusă teofanie, între cari şi cazurile de la Maglavit şi Tudor Vladimirescu Recuci*, Imprimeriile „Curentul”, 1940, pp. 162-209.

Gârboviceanu[743], să-l ducă pe Petrache Lupu la doctor ca să vadă dacă e sănătos mintal şi să oprească pelerinajul până la verdictul medicilor[744]. Prin urmare, Bartolomeu Stănescu se lasă cu greu convins că la Maglavit e cu adevărat vorba de o minune dumnezeiască contestându-i în acest sens şi caracterul creştin, dar după septembrie 1935 începe să se ocupe de această situaţie certificată de preotul Dem. Cristescu, consilierul cultural al Episcopiei Râmnicului. Ierarhul înştiinţează oficial Sfântul Sinod abia la 3 octombrie 1935 în ciuda faptului că evenimentele de la Maglavit erau relatate în fiecare zi de presă, numărul pelerinilor de acolo depăşise câteva sute de mii şi mai multe personalităţi ale epocii îşi prezentau atitudinile în diverse publicaţii[745].

Considerând amploarea evenimentului, la sfârşitul anului 1935 patriarhul Miron Cristea îi sugerează public ierarhului local că „această Vedenie, deşi a apărut în Eparhia Olteană, nu trebue însă monopolizată de această Eparhie”[746], iar Casa Regală solicită ierarhului un bilanţ al activităţii de acolo. Prin urmare Bartolomeu Stănescu instituţionalizează minunea de la Maglavit constituind la 20 decembrie 1935 un consiliu central format din membrii *Renaşterea* şi cei ai *Societăţii Evanghelice a doamnelor şi domnişoarelor*, un comitet de acţiune alcătuit din cinci clerici şi ca preşedinte episcopul eparhiot la care se adaugă 5 mireni printre care un delegat al consiliului judeţean Dolj şi un epitrop al aşezământului Madona Dudu din Craiova. Acestora li se adaugă un subcomitet local alcătuit din 11 până la 21 de membri numiţi de Petrache Lupu[747].

Scopul instituţiilor create era acela de a gestiona daniile pelerinilor şi de a le fructifica pentru îngrijirea bolnavilor, orfanilor, săracilor, deţinuţilor, ocnaşilor, oamenilor străzii şi prostituatelor, etc. precum şi a „tuturor creştinii ortodocşi în stare să muncească, fie ei agricultori, fie comercianţi, fie industriaşi, fie simpli meseriaşi, care vor avea nevoie de sprijin în îndeletnicirile lor economice”[748]. Este stabilită, de asemenea, o taxa anuală de 1 leu pentru fiecare creştin al eparhiei sale, dar Bartolomeu Stănescu îl previne pe Miron Cristea de existenţa anumitor interese politice în spatele cărora stă senatorul Toma Vălăreanu, care nu este de acord cu faptul ca aşezământul să fie pus sub patronajul *Renaşterii*, ci al unui comitet local format exclusiv din politicieni. Totodată la 9 ianuarie 1936, Bartolomeu Stănescu, în

---

743 Gh. Brătescu, *Destine bizare. Viaţa smintitului călugăr Rasputin. „Sfântul” de la Maglavit*, Forum, Bucureşti, 1990, pp. 102-103.

744 Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, *Răspuns în chestiunea Maglavit*, Tipografia A.B.C., 1937, p. 14.

745 G. Marinescu, *Lourdes şi Maglavit*, ediţia a II-a, revăzută şi completată, Tipografia ziarului „Universul”, Bucureşti, 1936, pp. 31-66.

746 Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, *Cauzele care m'au împiedicat şi mă împiedică sa-i dau dumnezeeştii vedenii de la Buturugi-Dolj calitatea evanghelică de instituţie de binefaceri, sub forma unei sfinte mânăstiri sprijinită de preoţii şi de creştinele Oltenii,* Tipografia Episcopul Vartolomeiu, Râmnicul-Vâlcii, 1936, p. 6.

747 D. Cristescu, *op. cit.,* pp. 230-242.

748 „Aşezămintele de la Maglavit. Adresa P. S. Episcop Vartolomeiu prin care dă lămuriri Sf. Sinod asupra Aşezământului Evanghelic: Petrache Lupu-Maglavit”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XV, nr. 2, februarie 1936, p. 44.

calitate de ierarh eparhiot, deci singurul care putea decide modul de gestionare a minunii, legalizează la Tribunalul Vâlcea *Aşezământul Evanghelic Ciobanu Petrache Lupu*[749], o societate pusă sub o conducere mixtă, eparhială şi laică.

Atitudinea episcopului oltean nu este acceptată de către Sfântul Sinod care nu-şi dă acceptul pentru construirea *Aşezământului Evanghelic* de la Maglavit propus de Bartolomeu Stănescu obligându-l chiar pe acesta să dizolve toate comitetele înfiinţate de el. Bartolomeu Stănescu ameninţă că se retrage din chestiunea Maglavit, în ciuda proiectelor sociale pe care le gândise pentru acest loc în sensul revitalizării religioase a Olteniei[750] prin proiecte de filantropie, iar în şedinţa Sinodului din 11 martie 1936 se decide înfiinţarea unei mânăstiri de călugări sub observaţia strictă şi exclusivă a patriarhului Miron Cristea[751]. Acest lucru atrage după sine o contestare vehementă din partea episcopului asupra legalităţii şi canonicităţii deciziilor sinodale, o critică acidă la adresa lui Miron Cristea[752], dar mai ales la adresa lui Tit Simedrea ierarhul-referent al Sfântului Sinod pentru chestiunea Maglavit, care propune de altfel declararea mânăstirii drept stavropighie patriarhală.

La 27 martie 1936 un grup de parlamentari[753] şi preoţi merg în audienţă la patriarhul Miron Cristea pentru a-i prezenta un memoriu referitor la activitatea episcopului Bartolomeu Stănescu descrisă ca abuzivă în ceea ce priveşte dorinţa acestuia de a înfiinţa o bancă în care să verse banii strânşi de la Maglavit şi mai ales utilizarea propagandei politice:

> „li s-a cerut preoţilor (n.n. de către Bartolomeu Stănescu) să întocmească tablouri de revendicările politice ale poporului, cu scopul ca aceste revendicări să fie supuse diferitelor partide şi preoţimea olteană să se angajeze a susţine şi a lupta pentru acel partid politic care va primi şi-şi va însuşi acel program”[754].

Este de asemenea, acuzat de erezie negând dihotomismul naturii umane şi înlocuindu-l în predicile sale cu o împărţire a omului în trup, suflet şi spirit (erezia lui Apolinarie)[755]. În acest sens, Bartolomeu Stănescu considera că „desigur că părţile *întregitoare* ale fiinţei omeneşti sunt trupul şi sufletul. Intervine însă între ele *spiritul,* care prin natura şi funcţiunile lui, le slujeşte pe *amândouă* aceste părţi,

---

749 „Actul constitutiv al Aşezământului Evanghelic «Ciobanul Petre Lupu», Statutul Aşezământului Evanghelic «Ciobanul Petre Lupu»”, în *Buletinul oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin*, anul V, nr. 1-2, ianuarie-februarie 1936, pp. 50-54.

750 Bartolomeu Stănescu, „Preamărirea lui Dumnezeu, de către Oltenia, pentru minunea de la Maglavit”, în *Românizarea*, nr. 15 şi 16, 20 octombrie 1935 şi 3 noiembrie 1935, pp. 1-2.

751 „Adresa Sfântului Sinod nr. 598 din 26 martie 1936”, în Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, *Cauzele care m'au împiedicat şi mă împiedică…*, pp. 9-10.

752 Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, *Cauzele care m'au împiedicat şi mă împiedică…*, pp. 11-20.

753 E vorba de: Dr. Lupu – preşedintele Partidului Ţărănesc, I. Plessia – Partidul Ţărănesc, dr. Macovescu – Partidul Naţional Liberal, Al. Radian – Uniunea Agrară (Argetoianu), prof. Procopovici – georgist, col. P. Petrescu – iunianist.

754 „Grave frământări în eparhia Râmnicului. Abuzurile şi ilegalităţile primejduiesc viaţa religioasă din această eparhie”, în *Lupta*, anul XV, no. 4331, 28 martie 1936, p. 4.

755 P. S. Episcop Vartolomeiu, al Râmnicului Noului Severin, “Rolul etern al Sfintei Biserici…”, p. 44.

pentru trup contribuind cu partea economică, tehnică şi medicală; iar pentru suflet contribuind cu cultura teologică, fiind *împotriva* sufletului numai când omul îl foloseşte în atacarea religiei”[756]. Aşadar discursul teologic era mai degrabă unul social în sensul în care, de fapt, episcopul încerca să demonstreze că pe lângă acea parte a omului care nu e materială şi care se traduce prin a simţi, a cugeta, a voi şi a avea libertate în sine şi căreia i se datorează „concepţiile materialiste, ateiste, socialiste, comuniste, anarhiste şi agnostice”[757], omul mai beneficiază şi de conştiinţa morală sub forma unui subconştient mistic prin care omul se simte legat de Dumnezeu[758].

În şedinţele plenului Senatului Bartolomeu Stănescu este atacat cu insistenţă de către senatorul de Dolj, Toma Vălăreanu, fost primar al comunei Maglavit şi caterisit pentru o scurtă perioadă la începutul anilor '20 de către Bartolomeu Stănescu. Adunarea Deputaţilor votează pentru trimiterea în judecată a episcopului, deşi nu avea competenţe în acest sens:

> „Adunarea Deputaţilor invită guvernul: 1. Să ia măsuri pentru ca episcopul Vartolomeu să fie trimis în examinarea unei comisii medicale; În cazul în care comisia medicală va constata că este responsabil, să fie trimis concomitent în judecata Sfântului Sinod şi a Înaltei Curţi de Casaţie. Adunarea deputaţilor invită de asemenea guvernul să sesizeze instanţa în drept spre a proceda la controlarea averii ce posedă episcopul Vartolomeu”[759].

Senatorul de Dolj îl acuză pe ierarh în absenţă că sabotează ceea ce se întâmplă la Maglavit, că îl insultă pe patriarhul Miron Cristea şi că Bartolomeu Stănescu ar fi afirmat că la alegerea de mitropolit-primat de la sfârşitul anului 1919 i-ar fi cedat cea mai importantă poziţie în Biserica Ortodoxă Română lui Miron Cristea. În acelaşi timp, ierarhul este susţinut de parlamentari cum ar fi Mihail Manoilescu, Alexandru Lapedatu sau N. Jechianu, senator de Galaţi: „tocmai din cauza autorităţii pe care o exercită în eparhia sa din motivul că vrea să stârpească unele abuzuri ce s-au cuibărit la cei mici de acolo, este atacat”[760].

Deşi are ocazia să se apare de la tribuna Senatului, Bartolomeu Stănescu refuză să facă acest lucru motivând că s-a adresat deja în scris Ministerului Apărării Naţionale[761]. Preferă să facă publice acuzaţiile ce i se aduc şi să răspundă acuzatorilor săi grupaţi în jurul senatorului Toma Vălăreanu prin broşuri[762], fiind totodată apărat cu consecvenţă de la tribuna Senatului de către Mihail Manoilescu:

---

[756] *Idem*., *Cursuri misionare cu preoţii…*, p. 34.

[757] *Idem*., *Răspuns de învinuirile date…,* p. 76.

[758] *Idem*., *Femeia ca factor social…*, 11-14.

[759] „Camera a votat trimiterea în judecată a episcopului Vartolomeu”, în *Lupta*, anul XV, nr. 4338, 4 aprilie 1936, p. 5.

[760] *Monitorul oficial.* Desbaterile parlamentare. Senatul. Sesiunea ordinară 1936-1937. Şedinţa din 12 decembrie 1936, pp. 209-210.

[761] *Idem*., Nr. 14. Desbaterile parlamentare. Senatul. Sesiunea ordinară 1936-1937. Şedinţa din 19 decembrie 1936.

[762] *Idem*., Nr. 15. Desbaterile parlamentare. Senatul. Sesiunea ordinară 1936-1937. Şedinţa din 18 ianuarie 1937, pp. 516-518.

„Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeu nu are nevoie să fie apărat de alţii. Este unul dintre cei mai străluciţi oratori parlamentari ai noştri. Când l-am auzit prima dată, în 1926, în Senat, am fost uimit de erudiţia şi de frumuseţea cuvântului său [...] credeţi că prelatul de la Vâlcea nu are curaj să vină să vorbească? Vă înşelaţi! (Aplause pe băncile Blocului Naţional-Creştin)”[763].

Tot din zona naţional-creştină Bartolomeu Stănescu are parte şi de susţinerea a presei, care încearcă să coaguleze parţi ale opiniei publice în jurul cauzei episcopului şi prezentându-i pe adversarii săi în cuvinte dure drept

„avortoni politici ai tuturor juişorilor de cluburi şi ai tuturor paraziţilor de saloane care pescuiesc în apa turbure a vieţii noastre publice. Propun un meeting de protestare şi organizarea unei ligi cetăţeneşti de apărare a unui om de valoarea şi de meritele episcopului Bartolomeu, expus aproape zilnic atacurilor neruşinate şi criminale, cari se produc de la tribuna parlamentului, prin broşuri şi prin foile de scandal”[764].

Dată fiind amploarea evenimentului ce reprezenta o importantă sursă de capital de imagine, regele Carol al II-lea însuşi intervine semnând un decret-lege pentru înfiinţarea şi funcţionarea *Fundaţiei de la Maglavit* ca stavropighie patriarhală, un evident non-sens canonic, din moment ce doar aşezămintele monahale pot deveni stavropighii patriarhale, nu fundaţiile. În cadrul conducerii Fundaţiei nu doar că episcopul Bartolomeu nu figurează, dar nu este cooptat nimeni din cadrul structurilor de conducere ale episcopiei Râmnicului: „se înfiinţează Fundaţia Maglavit ca stavropighie patriarhală prin cedarea jurisdicţiei de către Episcopia Râmnicului Noul Severin cu adresa nr. 4782 din 1938 aprobată de Sfântul Sinod cu adresa nr. 83 din 4 aprilie 1938”[765].

Consecinţa împotrivirii episcopului alianţei dintre Biserică şi stat, sub forma alianţei dintre patriarhul Miron Cristea şi regele Carol al II-lea împreună cu parlamentarii în cauză, este o nouă anchetă la Episcopia Râmnicului din partea Ministerului Cultelor unde din nou nu este identificată nicio neregulă[766]. Mai mult decât atât, marea majoritate a preoţilor eparhiei se solidarizează cu ierarhul lor şi adresează un memoriu Sfântului Sinod, Regelui şi Corpurilor Legiuitoare la sfârşitul anului 1936[767].

Conflictele pe care Bartolomeu Stănescu le are cu diverşi politicieni se suprapun temporal peste o schimbare radicală de discurs a ierarhului. Astfel, dacă în

---

763 *Idem*., Nr. 22. Desbaterile parlamentare. Senatul. Sesiunea ordinară 1936-1937. Şedinţa din 28 ianuarie 1937, p 1130.

764 C. Nicolau-Stroeşti, „Episcopul Vartolomeiu. Omul şi opera sa”, în *Românizarea*, anul II, nr. 26, 12 aprilie 1936, pp. 1-2.

765 „Decret-lege pentru înfiinţarea şi organizarea Fundaţiei Maglavit din 14 iunie 1938”, în *Codul General al României. Coduri, legi, decrete-legi şi regulamente. 1938*. Partea I, vol. XXVI, pp. 903-905.

766 „Adunarea Eparhială a Sf. Episcopii a Râmnicului Noului Severin”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XV, nr. 6-7, iunie-iulie 1936, pp. 268-272.

767 „Memoriu întocmit de reprezentanţii legali ai bisericii oltene şi prezentat personal printr-o delegaţie de 50 de preoţi: M. S. Regelui, D-lui Prim Ministru, I. P. S. Patriarh, D-lor Miniştri ai Cultelor, Educaţiei naţionale şi Internelor, cum şi Preşedinţilor Corpurilor Leguitoare”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XVI, nr. 2, februarie 1937, p. 76.

perioada 1912-1928 discursul public al acestuia se situează în interiorul ideilor democratice, după 1931 acesta este încărcat de o puternică tentă autoritară, naţionalistă şi xenofobă. Democraţia în sine este văzută de ierarh ca un bun al modernităţii, dar trebuie însă temperată de autoritatea instituţiilor tradiţionale pentru a nu degenera în „formele noi de democratism, socialismul şi bolşevismul – sugrumătoare de libertăţi, de drepturi şi chiar de datorii”[768]. Acestei critici a modernităţii i se suprapun în perioada interbelică agricultura primitivă practicată de ţăranii români, o administraţie publică neperformantă şi în permanenţă tentată de mită, dar mai ales starea precară a mediului politic românesc:

> „În politică nu vom întâlni decât maldăre de legi rămase însă aproape toate în cea mai mare pare neaplicate, cum şi un arbitrar pustiitor şi fără nicio sancţiune pentru cei mari şi puternici [...] Parvenirea mai ales, a devenit cam de mult, un fel de percepţie specială în Biserica noastră, unde clerul şi de sus şi de jos, pare că s-a deprins deja de mult cu lepădarea lui de către politicieni la coada societăţii, de unde desigur că nu s-ar mai putea ieşi decât prin parvenire”[769].

Schimbarea de discurs este foarte accentuată în anul 1934, prin idei anti-parlamentare, anti-democratice şi chiar anti-politice, în sensul înlocuirii oamenilor politici cu tehnocraţi, principii pe care le va susţine până la sfârşitul activităţii publice a acestuia. Astfel, într-un volum dedicat regelui Carol al II-lea în 1934, Bartolomeu Stănescu propune înfiinţarea *Academiei de Competenţe verificate* condusă de un colegiu de 25 de membri fondatori, bărbaţi şi femei români şi creştini cu o cultură superioară, viaţă nepătată, experienţă în domeniile lor şi recunoaştere publică care să nu aştepte să fie recompensaţi pentru munca depusă. Aceştia vor trebui să viziteze lunar satele şi oraşele ţării căutând să îndrepte aspecte legate de mediu, sociale şi spirituale[770]. Mai apoi se vor înfiinţa în toate satele cooperative conduse de preoţi şi învăţători (pentru că Biserica şi şcoala sunt instituţiile cele mai răspândite în teritoriul român), iar specificul activităţii cooperativelor va cuprinde: chestiuni de administraţie publică, igienă, întreţinerea şi construirea de drumuri, distribuirea justiţiei pentru neînţelegerile dintre locuitori, alfabetizarea, înfiinţarea de biblioteci, agricultură, pomicultură, meşteşuguri manuale, conducerea băncilor locale, instituţii de filantropie, farmacii, băi publice, orfelinate, spitale, etc. Vânzarea produselor se va face de către fiecare cooperativă în parte, dar retribuirea muncii doar de către cooperativa juridică deoarece „dreptul de proprietate proprie rămâne sfânt; şi se va respecta ca atare”[771].

Pentru a putea îndeplini aceste funcţii, preoţii se vor retrage din partidele politice, care vor dispărea la rându-le. De asemenea, statul nu va mai avea nevoie să suporte cheltuielile sistemului birocratic desfiinţând atât primăriile cât şi prefecturile şi înlocuindu-le cu *Academia* şi cooperativele respective[772]. Străinii,

---

768 Vartolomeiu, episcop al Râmnicului Noul Severin, *Cum stăm cu progresul ...*, p. 56.
769 *Ibidem*., p. 53-54.
770 P. S. Episcop Vartolomeiu, al Râmnicului Noului Severin, „Rolul etern al Sfintei Biserici…”, pp. 88-90.
771 *Ibidem*., p. 91.
772 *Ibidem*., p. 100.

intermediarii, trusturile şi monopolurile comerciale vor dispărea pentru că statul prin cooperativele create va naţionaliza toate afacerile din ţară. În plan social va dispărea lenea, imoralitatea şi „nepăsarea cârmuitorilor de binele public şi pilduirea cinismului; cum şi îmbogăţirea fără muncă s-ar înmormânta fără nici un fel de ceremonie”[773]. Lenea ca fiind opusă muncii este considerată de creştinii sociali ca unul dintre cele mai mari vicii, tocmai pentru că deschide uşa opţiunii socialiste[774].

Proiectul prevede de asemenea ca pe plan religios sectele şi ereziile vor fugi peste graniţă, iar regele Carol al II-lea va scăpa de presiunea partidelor politice de a le aduce la putere. În lipsa partidelor politice, conducătorii ţării vor fi cei mai buni specialişti în diverse domenii, iar „droaia de şomeri intelectuali, de diurnişti şi de setoşi de căpătuiri publice şi particulare prin protecţii politice, sau de altă natură,[775] se vor încadra în numitele cooperative, din oraşe şi sate; şi în loc de *paraziţi sociali,* vor deveni *harnici, productivi* şi de *folos,* şi lor, şi poporului din care se trag”[776]. Legile vor fi modificate, nu din raţiuni de voinţă politică, ci prin ştiinţificitatea opiniilor tehnocraţilor colegiului Academiei care fiind cu toţii români naţionalişti şi creştini, statul însuşi va fi pur românesc stabilizat pe naţionalism şi creştinism[777].

Bartolomeu Stănescu nu oferă toate cadrele de implementare a proiectului său care atinge doar destructurarea statului, desfiinţarea partidelor politice şi eficientizarea statului prin debirocratizare, neaducând în discuţie chestiuni economice, culturale sau sociale. Peste toate acestea, cea mai dură propunere a episcopului se leagă de statutul cetăţeniei politice. Astfel în opinia ierarhului, cetăţenia politică nu provine din dreptul natural şi deci poate fi revocată cu excepţia băştinaşilor, care beneficiază de cetăţenie provenind din dreptul natural. Prin urmare, evreii trebuie exilaţi cu confiscarea averii[778]:

> „Neputând să ne apărăm minorităţile noastre din Statele în care se află şi ştiindu-le în neputinţă să se apere împotriva presiunilor politice care li se fac, Statul nostru este dator să-i retragă pe toţi minoritarii noştri de astăzi spre a-i aşeza pe întinsul graniţelor ţării, cum în Maramureş, în Banat şi în Cadrilater, fiind convinşi că cu vremea se vor desnaţionaliza. Al doilea grup de nebăştinaşi îl formează Evreii, care au venit la noi prin ei înşişi din interese personale şi naţionale. Deaduşi deci de statul politic pe care nu-l au şi neveniţi din partea pe care nu o au; şi nechemaşi la noi nici de Statul sau poporul român, Evreii intră în grupul străinilor. Situaţia aceasta dovedeşte că ei nu au niciun temei natural, care să le îndreptăţească stabilizarea permanentă în massa poporului român. Şi cum dreptul natural nu poate să fie anulat de nicio hotărâre omenească pentrucă dreptul acesta face parte din legile naturale pe care Dumnezeu le-a stabilit în lume pentru sprijinul ei [...] băştinaşii români nu vor putea niciodată să renunţe la el”[779].

---

773 *Ibidem.*

774 Chantal Millon-Delsol, *Statul subsidiar…,* p. 182.

775 Adică a *„fustelor“* de tot felul (nota lui Bartolomeu Stănescu).

776 P. S. Episcop Vartolomeiu, al Râmnicului Noului Severin, “Rolul etern al Sfintei Biserici…”, p. 101.

777 *Ibidem*., pp. 101-106.

778 Vartolomeiu, „Prea Sfinţitul Vartolomei şi chestiunea evreiască….”, pp. 353-358.

779 *Idem*., „Băştinaşi, minoritari şi străini”, În *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XVII, nr. 3 martie 1938, p. 114.

Indiferenţa faţă de natura regimului politic apare în discursul lui Bartolomeu Stănescu ca un element de minimă importanţă tocmai pentru că ceea ce îl interesează pe acesta este mai degrabă caracterul elitist al politicii şi o reprezentare politică pe baze corporatiste:

> „partea politică este la noi mai înfloritoare ca oriunde, nu numai în Europa, dar în toată lumea, [...] Parlamentul este înlocuit cu Consiliul de stat. Iar partidele politice sunt înlocuite cu profesiuni organizate, permanentizate şi generalizate pentru toate muncile intelectuale şi manuale din ţară. Statul nu mai este nici el un organism biurocratic prin Guvernele lui cu vrafuri de hârtii nesfârşite şi cu dosare moarte. Cu un laborator de selecţionare a valorilor, cu începere de la Guvern în jos"[780].

Proiectul de reorganizare a statului pare să nu aibă vreun efect asupra regelui Carol al II-lea, iar atitudinea episcopului faţă de dictatura carlistă şi Frontul Renașterii Naţionale este prezentată în singurul articol al lui Bartolomeu Stănescu publicat în revista *Gândirea*. Autorul evită să catalogheze pe regele Carol al II-lea drept dictator şi aprobă politica Frontului, ca „adevărat atelier de oameni morali"[781] care, prin aplicarea principiilor asociativităţii, autorităţii şi libertăţii, devine cel mai bun regim politic pentru România. Totodată în această ultima publicaţie a sa, episcopul oltean îşi arată adeziunea la desfiinţarea Parlamentului şi la o organizare de tip corporatist.

Prin urmare, socializarea politică în cazul lui Bartolomeu Stănescu ne indică reticenţa categorică a acestuia faţă de funcţionarii publici şi politicieni dedusă din deziderатul separaţiei Bisericii faţă de stat. În acelaşi timp, arhitectura politică interbelică nu dădea şanse unui proiect de autonomizare a vieţii bisericeşti, de autofinanţare a Bisericii, etc., ceea ce va însemna că atât ierarhul cât şi preoţii nu puteau sta departe de partidele politice dominante. Mai mult decât atât, Bartolomeu Stănescu nu are abilitatea altor ierarhi de a-şi construi o reţea de clientelism şi influenţă la nivel local şi naţional care să includă politicieni, oameni de afaceri, etc., şi care să-i permită să supravieţuiască diferitelor tulburări ale vieţii eparhiei. Episoade de genul demersului ieşirii preoţilor din politică sau gestionarea minunii de la Maglavit susţin acest lucru şi deopotrivă faptul că Bartolomeu Stănescu s-a ghidat în activitatea sa publică mai degrabă după principiile sale, decât după oportunismul dominat în societatea românească interbelică.

4.15. În proximitatea legionarismului (1932-1938)

Aşa cum am arătat în capitolul anterior, în cea de-a doua parte a activităţii publice a episcopului Bartolomeu Stănescu (1931-1942) discursul său se construieşte pe liniile

[780] *Idem*., *Manuscris de restituit...*, pp. 14-15.
[781] *Idem*., „Principiile renașterii naţionale", în *Gândirea*, nr. 6, iunie 1940, pp. 446-450.

generale ale unei viziuni autoritariste, anti-democratice şi naţionaliste. Mai mult decât atât, însăşi activitatea acestuia de desfăşoară în proximitatea mişcării legionare, fără a presupune o adeziune directă la ideologia acestora.

În acest sens prima manifestarea publică care-l aşează pe Bartolomeu Stănescu în zona mişcărilor naţional-creştine este *Congresul Studenţilor* de la Craiova din anul 1932, ocazie cu care ierarhul oltean prezidează adunarea la care organizatorii se asigură prin controlul legitimaţiilor că nu pătrunde niciun nelegionar. Mardarie Popinciuc notează atmosfera de la Congres: „Sala plină de cămăşi verzi şi de costume naţionale din toate părţile ţării. Pe scenă, Episcopul Bartolomeu prezidează deschiderea Congresului”[782], la care împreună cu Mihail Manoilescu reprezintă catalizatorii adunării[783]. Atmosfera este una de adunare cu caracter exclusivist şi cuprinde atitudini specifice studenţilor legionari:

> „Pe piepturile tuturor participanţilor străluceşte o panglică cu lozinca congresului: Sunteţi generaţia de sacrificiu. Vă aşteaptă o mare onoare sau o şi mai mare ruşine: cuvintele profesorului Simion Mehedinţi. Se face o slujbă religioasă, se imploră scutul celor morţi, se trimit telegrame de salut Regelui, Primului Ministru, Patriarhului şi Căpitanului, se renunţă pe tot timpul Congresului la dans, dat că eram în săptămâna mare”[784].

O a doua prezenţă a episcopului la un congres al tinerilor studenţi se petrece în mai 1935 la Craiova unde acesta primeşte de la preşedintele executiv, Traian Cotigă, calitatea de preşedinte de onoare al congresului. Ceremoniile care durează o săptămână sunt impresionante ca mişcare socială: sunt peste trei mii de participanţi, se fac defilări în pas militar prin oraş şi toată lumea îmbracă uniforma legionară sub forma cămăşii verzi. Mesajul episcopului este unul extrem de public fiind ulterior tipărit în mai multe locuri printre care şi revista *Renaşterea*, ceea ce ne indică faptul că ideile sale sunt asumate din plin. Totodată se observă atitudinea de prietenie faţă de mişcarea legionară care în anul 1935 tindea să devină una de masă şi mai ales tendinţele xenofobe în discursul său: „aveţi datoria, pe calea păcii şi a muncii cinstite să înlăturaţi din oraşele noastre de acum orice sânge străin de trecutul şi de istoria plină de glorii ale sacrului şi prelungului nostru trecut [...] sângele străin prin urmare, nelegat prin morminte şi cruci ale trecutului nostru istoric, n-are niciun drept să trăiască între noi”[785]. Mesajul de încurajare a drumului asumat de legionari este cât se poate de direct în direcţia asumării vocaţiei martirice specifice creştinilor („dacă convingerea vă încordează toată fiinţa în lupta de prefacere a prezentului [...] impuneţi-vă martirismul creştinismului pur, din timpul prigonirii”[786]) tradusă în

---

[782] Mardarie Popinciuc, *Pentru Sfânta Cruce. Pentru Ţară I*, Buenos Aires, 1985, p. 88.

[783] A.S.R.I. Constanţa, fond D, dosar 202, vol. 2, fila 122 (declaraţie dată de legionarul Nicolae N. Orbulescu în faţa organelor de anchetă ale Securităţii în februarie 1964 la penitenciarul Aiud), *apud* Puiu Dumitru Bordeiu, *Mişcarea Legionară în Dobrogea între 1933-1942*, Ex Ponto, Constanţa, 2003, p. 92.

[784] Mardarie Popinciuc, *op. cit.,* pp. 88-89.

[785] Bartolomeu Stănescu, „Cuvântare la deschiderea Congresului…14, 15 şi 16 Mai 1935”, p. 28.

[786] *Ibidem*., p. 35.

contextul românesc interbelic în xenofobie şi suprimarea libertăţii de conştiinţă, adică „purificarea neamului de elementul străin şi completa lui încreştinare”[787].

Cu toate acestea, există o continuitate în activitatea lui Bartolomeu Stănescu în ceea ce priveşte congresele studenţeşti. Pe lângă faptul că a fost preşedinte al studenţilor teologi şi vice-preşedinte al studenţilor români din Vechiul Regat, Bartolomeu Stănescu prezidează şi în 1923 o adunare a studenţilor români creştini conduşi de Mircea Vulcănescu, preşedintele *Federaţiei Asociaţiilor Creştine Studenţeşti* din România[788]. În aceeaşi direcţie ţine la 2 decembrie 1918 la Facultatea de Teologie din Bucureşti un discurs de motivare a tinerilor studenţi după încheierea primului război mondial şi în contextul creării României mari[789].

Imediat însă după congresul din mai 1935 de la Craiova, Bartolomeu Stănescu îşi dă acceptul asupra începerii lucrărilor la câteva mânăstiri din eparhia sa având o atitudine similară cu cea a mitropolitului Gurie Grosu faţă de tabăra legionară de la Buga-Lăpuşna[790]. Bartolomeu Stănescu este totodată singurul ierarh care a contestat şi a protestat împotriva abuzului Sfântului Sinod de a-l scoate din scaun pe mitropolitul Basarabiei la 11 noiembrie 1936 în urma unei şedinţe extraordinare la care ierarhul oltean împreună cu alţi sinodali nu au fost invitaţi[791].

Astfel în perioada 8 iunie – 16 septembrie 1935 este construit drumul dintre mânăstirile Bistriţa[792] şi Arnota din judeţul Vâlcea de către o echipă formată din 242 de legionari printre care şi Nae Ionescu sau Radu Gyr. Mergând în vizită la şantierul de acolo, legionarii îl întâmpină cu cântece specifice[793], iar Radu Gyr va aprecia contribuţia episcopului oltean: „Episcopia Râmnicului devine exponentul categoric al ascensiunii ortodoxismului nostru –, după cum legionarismul naţional devine imaginea reprezentativă a forţei resurecţiei naţionalismului spiritual”[794]. Tabăra legionară de la mânăstirea Arnota se afla, potrivit preotului Ion Dumitrescu-Borşa, unul dintre liderii legionari, sub directa supraveghere şi susţinere a episcopului Bartolomeu:

---

787 *Ibidem*., p. 36.

788 Mircea Vulcănescu, „O scrisoare”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul II, nr. 12, decembrie 1923, pp. 399-401.

789 P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Muceniciea eroică a studenţimii române”, în *Idem*., *Produsuri sufleteşti…*, pp. 378-381.

790 „Sinteză a Direcţiei Generale a Poliţiei privind activitatea Gărzii de Fier în anul 1935”, în Ioan Scurtu (coordonator), *Ideologie şi formaţiuni de dreapta în România. 7 iulie 1934 – 30 martie 1938*, volumul IV, Institutul Naţional pentru Studiul Totalitarismului, Bucureşti, 2003, p. 153.

791 Mitropolitul Gurie al Basarabiei, Procesul şi apărarea mea. Denunţarea complotului apocaliptic, Tipografia A-B-C, Bucureşti, 1937, pp. 315-318; Boris Buzilă, *Din istoria vieţii bisericeşti din Basarabia (1812-1918; 1918-1944),* Editura Fundaţiei Culturale Române/ Editura Ştiinţa Chişinău, Bucureşti/ Chişinău, 1996, p. 314.

792 Arhiva Serviciului Român de Informaţii, Fond “D”, dosar nr. 6, Sinteză a Direcţiei Generale a Poliţiei privind activitatea „Gărzii de Fier” în anul 1935, f. 140, apud Ioan Scurtu (coord.) *Ideologie şi formaţiuni de dreapta în România*, vol. IV, 7 iulie 1934 – 30 martie 1938, Institutul Naţional pentru Studiul Totalitarismului, Bucureşti, 2003, p. 153.

793 A.C.N.S.A.S., Fond Informativ Bartolomeu Stănescu-Anania, dosar nr. 53328, fila 108.

794 Radu Gyr, „Un oier de inimi şi un moment istoric”, în *Porunca Vremii*, anul IV, nr. 199, 6 septembrie 1935, p. 1.

> „La Arnota era cea mai vestită și mai grea tabără. Se tăia în stâncă de piatră un drum uscat de la Bistrița sus pe munte, la mânăstirea Arnota, unde se afla mormântul lui Matei Basarab, unde nu se putea urca decât pe o mică cărăruie. Legionarii voiau să construiască un drum practicabil nu numai pentru căruțe, dar și pentru auto. Era o muncă grea, efectuată cu dinamită și unelte grele de spart piatră, un număr mare de legionari făcând cu schimbul. Tabără de aici era în subzistența Episcopiei de Vâlcea. Episcopul Vartolomeiu trimitea zilnic alimente și de multe ori venea la mânăstirea Bistrița, de unde privea la munca depusă de legionari. Ne-am oprit la Vâlcea făcând o vizită episcopului care ne-a trimis la Arnota cu mașina condusă de părintele Cristescu, consilier episcopal”[795].

Preotul Ion Dumitrescu-Borșa este confirmat de informatorii Siguranței Statului care-l descriu pe Bartolomeu Stănescu drept catalizatorul mișcării legionare din mânăstirea Bistrița: „În 1935 a fost adusă o echipă de legionari pentru a face un drum la mânăstirea Arnota. A primit (n.n. Olga Gologan) ordinul episcopului Vartolomeu să dea concursul legionarilor care lucrau un drum pentru o mânăstire”[796]. Totodată Bartolomeu Stănescu își asumă fiecare dintre pașii pe care îi face înspre mișcarea legionară:

> „le-am spus (n. n. tinerilor) apoi că dacă i-am îmbrățișat părintește și din tot sufletul și inima Noastră și cu orice risc pentru Noi, le-am făcut îmbrățișarea aceasta [...] noi ne simțim obligați de azi înainte ca pe viață și moarte să conlucrăm deapururea împreună cu ei”[797].

În același timp, acesta nu consideră că aprecierea unui episcop pentru un grup de tineri care depun o muncă voluntară pentru folosul Bisericii poate fi condamnabilă, mai ales că apropierea de ei este de dată recentă: „Cea mai puternică acuzațiune care mi se aduce de toate partidele politice dușmane mie este calitatea de gardist [...] acuzația aceasta însă a devenit pentru aceste partide o dogmă”[798]. Dată fiind amploarea taberelor de muncă legionare și mai ales asocierea acestora cu Biserica Ortodoxă la 4 octombrie 1935 Sfântul Sinod ia hotărârea la cererea ministrului Cultelor și Artelor, Alexandru Lapedatu, de a interzice munca voluntară a legionarilor pentru biserici în cazul în care aceasta are tentă politică[799], dar precizează că chiriarhul este cel care decide în final dacă încuviințează munca voluntară a membrilor partidului *Totul pentru Țară* sau nu.[800]

Alte dovezi ale activității legionare a lui Bartolomeu Stănescu sunt prezente mai degrabă în rechizitoriul întocmit de procuratură pe baza mărturiilor preoților olteni care-și doreau demiterea ierarhului lor. În acest sens, aceștia mărturisesc că episcopul le vorbea preoților cu ocazia audiențelor private despre faptul că viitorul

---

795 Ion Dumitrescu-Borșa, *Cal troian intra muros. Memorii legionare*, Lucman, București, f.a., p. 172.

796 A.C.N.S.A.S., Fond Informativ, I 258795, vol. 2, Notă dinformativă din 29 mai 1963 , sursa Arghir Constantin, fila 4.

797 Bartolomeu Stănescu, „Preamărirea lui Dumnezeu, de către Oltenia, pentru minunea de la Maglavit”, în *Românizarea*, anul I, no. 15, 20 octombrie 1935, pp. 1-2.

798 *Idem*., *Răspuns la învinuirile date…*, p. 87.

799 Armin Heinen, *op. cit.*, p. 482.

800 „Extras din Sumarul Ședinței Sfântului Sinod dela 16 Martie 1935”, în *Buletinul oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin*, anul V, nr. 3, 4-5, aprilie-mai 1936, p. 187.

aparţine Gărzii de Fier, că a susţinut financiar publicaţiile legionare *Calendarul* şi *Cuvântul* după anul 1935. Un alt episod care face obiectul unui denunţ s-a petrecut în zilele de 19-20 august 1934, când în ciuda faptului că erau interzise manifestările legionare în spaţiul public, gardiştii veniţi la Râmnicu Vâlcea sub conducerea lui Mihai Stelescu au fost invitaţi să-şi ţină manifestaţia într-una din sălile complexului episcopal. De asemenea, la 23 octombrie 1939 preotul Ion Marina, parohul bisericii Sfântul Gheorghe din Râmnicu Vâlcea oferă Poliţiei un memoriu prin care susţine că Bartolomeu Stănescu a fost membru al mişcării legionare[801].

Fără îndoială cel mai de amploare eveniment legionar al anilor 1930 a fost înmormântarea lui Ioan Moţa şi Vasile Marin, legionari morţi sub steagul anticomunismului la 13 ianuarie 1937 în războiul civil din Spania. Repatrierea osemintelor acestora s-a făcut prin oprirea convoiului mortuar prin mai multe oraşe din România, printre care şi Râmnicu Vâlcea. Preotul Ion Marina, autointitulându-se comunist ilegalist, notează evenimentul incriminându-l pe Bartolomeu Stănescu:

> „Un eveniment mai deosebit, căruia a trebuit să-i facem faţă, s-a petrecut în anul 1936[802], cu prilejul trecerii prin oraşul nostru a convoiului legionar cu corpurile neînsufleţite ale lui Moţa şi Marin. Pentru a face propagandă în favoarea Gărzii de Fier, conducerea legionară, a hotărât ca aceşti morţi să fie purtaţi prin toată ţara şi-n felul acesta au ajuns şi pe Rm. Vâlcea. Înainte de sosirea lor în oraşul nostru, primisem de la episcopul Vartolomeu un ordin prin care mă îndatora să ies în întâmpinarea morţilor, să fac serviciul religios respectiv şi să iau măsuri ca să se tragă clopotele pe la biserici. Eu am trimis înapoi episcopului o întâmpinare, prin care arătam că nu pot să execut ordinul, fiindcă există în codul penal o dispoziţie care glăsuieşte: «clericii care vor face serviciul religios formaţiunilor politice, vor fi pedepsiţi cu închisoarea, de la 2-4 ani şi pierderea funcţiei şi nu te poţi acoperi chiar dacă ai ordin de la superiori». Episcopul, care trimisese asemenea ordine pe la toţi preoţii, în urma întâmpinării trimise de mine, a pus pe un om de-al său care a mers pe la toţi preoţii şi le-a luat înapoi aceste ordine. Episcopul nu s-a lăsat şi a trimis tuturor preoţilor din Rm. Vâlcea, o înştiinţare colectivă, prin care făcea cunoscut să se execute morţilor serviciul religios. Convoiul cu aceştia a sosit la Rm. Vâlcea, noaptea. Ei erau însoţiţi de prof. univ. din Bucureşti, Grigore Cristescu şi alţii. Din Rm. Vâlcea au ieşit la gară, în întâmpinarea lor, toţi preoţii, în afară de mine, care au făcut serviciul religios respectiv şi au asistat la depunerea jurământului legionarilor, care au jurat cu mâna pe cosciugurile morţilor. În fruntea preoţilor, se găsea însuşi protopopul. Faptul că eu am lipsit din această ceremonie a fost lesne de observat”[803].

La o lună după moarte, are loc înmormântarea celor doi la biserica Sfântul Ilie Gorgani din Bucureşti, o slujbă cu o participare masivă a preoţilor în număr de câteva sute, a mii de legionari îmbrăcaţi în cămăşi verzi şi a trei ierarhi prezenţi cu acceptul patriarhului Miron Cristea, mitropoliţii Nicolae Bălan (la ordinul regelui Carol al II-lea[804]),

---

801 A.C.N.S.A.S., Fond Informativ Bartolomeu Stănescu - Anania, dosar nr. 53328, filele 57-59.

802 De fapt 1937.

803 Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *op. cit.*, pp. 36-37.

804 Zaharia Boilă, *Amintiri şi consideraţii asupra mişcării legionare*, ediţie îngrijită de Marta Petreu şi Ana Cornea, Bibloteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2002, pp. 48-49.

Gurie Grosu, precum şi episcopul Bartolomeu Stănescu[805], cel din urmă publicând în zilele imediate înmormântării un articol de elogiere a jertfei celor doi[806].

Sensibilităţile legionare ale lui Bartolomeu Stănescu sunt legate şi de mânăstirea Bistriţa, prin surorile Olga şi Teodosia Gologan conducătoarele *Aşezământului Acoperământul Maicii Domnului.* Astfel, conform relatărilor făcute de două maici după 1989, cele două surori încurajau obştea monahală să cânte cântece legionare, au primit vizita lui Corneliu Zelea Codreanu[807], îi primeau pe legionarii care lucrau la drumul dintre mânăstirea Bistriţa şi mânăstirea Arnota şi chiar şi după 6 martie 1945 au adăpostit şi au susţinut cu hrană şase tineri legionari refugiaţi în munţii din apropiere. Însă, episodul care demonstrează nu doar o apropiere a lui Bartolomeu Stănescu de mişcarea legionară, ci şi faptul că acesta era o voce ascultată de tinerii legionari s-a petrecut în anul 1938 cel mai probabil după 1 noiembrie:

> „Am să vă mai spun ceva în legătură cu legionarii. Au venit odată...adică nu-i cu legionarii, e cu regele, regele Carol al II-lea. A venit odată la mânăstire la Bistriţa, prin 1938, parcă. Da, în 1938 şi a venit cu Lupeasca, evreica aia pe care o iubea el, ştiţi?
> – Da
> – Aşa, şi erau legionari acolo, lucrau la Arnota în '38. Şi au vrut s-o omoare pe Lupeasca, legionarii s-au sfătuit. Şi când a aflat maica Olga Gologan, vai, atâta s-a tulburat, s-a dus şi s-a rugat, a căzut în genunchi să nu facă ceva că ne desfiinţează mânăstirea că ce ne facem că uite copiii orfani, rămân pe drumuri că vă rog nu, nu. Şi nici nu voiau. Să o omoare!
> – Erau aşa porniţi?
> – Aşa porniţi erau, da. Şi s-a întâmplat că era acolo la mânăstirea Preasfinţitul Bartolomeu Stănescu de la Vâlcea episcop. Şi maica Olga s-a dus la episcop. «Coborâţi jos», că era la vila lui, «coborâţi jos şi vorbiţi cu legionarii aştia că vor s-o împuşte pe evreica asta şi ne desfiinţează mânăstirea, nu se poate, trebuie să faceţi ceva». Şi s-a dus el şi i-a potolit”[808].

După 6 martie 1945, regimul comunist investighează prin organele de securitate comunităţile de legionari şi mai ales locurile în care aceştia ar fi putut fi ascunşi. În acest sens, încă din septembrie 1945 mânăstirea Bistriţa este vizitată de echipe ale poliţiei politice care consemnează mai multe elemente ce construiesc tabloul activităţii legionare din mânăstire. Totodată, implicarea decisivă aparţine stareţei Olga Gologan, asupra căreia, în urma unei inspecţii făcute de preotul Constantin Burducea, ministrul Cultelor, arhiereul Atanasie Bârlădeanu, locotenent al Episcopiei Râmnicului şi Mihail Bărnău, primarul comunei Ocnele Mari, se găsesc,

---

805 Ion Dumitrescu-Borşa, *Cal troian intra muros...*, pp. 204-209; Armand Călinescu, *Însemnări politice. 1916 – 1939*, Humanitas, Bucureşti, 1990, pp. 334-336.

806 Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Valoarea celor doi mucenici şi eroi jertfiţi Creştinismului şi Latinităţii”, în *Porunca Vremii*, anul VI, no. 658, 16 februarie 1937, pp. 1-2.

807 Ieromonah Siluan Antoci, *Monahii ortodoxe purtătoare de lumină în întunericul comunist*, volum I, Doxologia, Iaşi, 2010, pp. 67-68, 198-199, 204-206, 218.

808 „Despre iubirea lui Hristos în bezna comunistă. Interviu cu Monahia Florentia Bârdan”, în Ieromonah Siluan Antoci, *op. cit.*, p. 207.

fiind confiscate, mai multe broşuri hitleriste şi legionare[809]. Un alt informator arată că iniţiatorul legionarismului din mânăstire a fost Bartolomeu Stănescu:

> „Satul Bistriţa a fost un focar de legionari, care s-a întins în mod următor: 1. Primul legionar a fost episcopul Vartolomeu, care a influenţat asupra popilor, şi asupra maicilor din Mânăstirea Bistriţa, unde erau peste 200. Nu zic că toate or fi făcut politică, însă cele mai mari (cu funcţii mai importante) sigur că au avut influenţă asupra celor mici care erau inferioarele lor"[810].

În documentele din arhiva Siguranţei Statului se remarcă, după sfârşitul guvernării legionare, că mânăstirea Bistriţa este un focar de legionarism:

> „Tot personalul Mânăstirii Bistriţa din Vâlcea, în frunte cu Stareţa Olga Gologan a fost şi trăieşte în spirit legionar, iar în interiorul acelei mânăstiri se face o intensă propagandă legionară. Toţi profesorii şi profesoarele Liceului Monahal dela acea mănăstire sunt notorii legionari. Se execută cântece legionare. Stareţa Olga Gologan şi întregul personal acelei mânăstiri uzează prea mult de numele Domnului General Antonescu şi ameninţă pe toţi cu protecţia Domniei Sale, din care cauză corespondenţa mânăstirii nu se cenzurează de nimeni iar percheziţiile ce s-au ordonat nu s-ar fi efectuat amănunţit şi riguros. Nu s-ar fi făcut percheziţie şi la domiciliul fostului episcop Vartolomeu care locuieşte în corpul de case al Liceului Monahal şi nici în subteranele mânăstirii unde se bănuieşte a fi ascunsă armătura şi chiar legionari refugiaţi"[811].

Prin urmare, opiniile serviciilor secrete carliste bazate pe cercetările Direcţiei Generale de Poliţie sunt însuşite de către poliţia politică comunistă, iar concluziile sunt menite să scoată din ambiguitate relaţia dintre Bartolomeu Stănescu şi mişcarea legionară:

> „a avut activitate legionară prin faptul că a luat parte în public la toate manifestările cu caracter legionar din Oltenia, a prezidat congresele studenţeşti la care au participat în majoritate elemente legionare cari purtau cămăşi verzi şi insignele acestei organizaţiuni, a încurajat şi a dat aprobări pentru taberele de muncă Arnota și Drăgășani constituite în scop de propagandă legionară, având comitetele de conducere sub prezidenţia preoţilor cunoscuţi membrii marcanţi ai mişcării legionare şi a încurajat pe subalternii săi să se înscrie şi să activeze în fostul partid Totul pentru Ţară"[812].

Cercetările întreprinse către organele de stat asupra activităţii legionare a lui Bartolomeu Stănescu sunt bazate pe denunţurile repetate pe care le face preotul Ion Tomescu, numit de ierarh directorul Seminarului din Râmnicu-Vâlcea în 1934, în ciuda protestului a 30 de preoţi din eparhie[813], care-i contestau integritatea morală. Activitatea sa ca profesor şi director este contrară oricărei forme de deontologie

---

809 A.C.N.S.A.S., Fond Documentar, dosar nr. 2544 – Mânăstirea Bistriţa 1943-1946, Proces Verbal din 3 septembrie 1945, orele 3 şi un sfert după-amiază, fila 2.

810 *Idem*., Fond Informativ, I 258795, vol. 2, Notă informativă din 8 iulie 1963, sursa „Tănase Petre", fila 39.

811 *Ibidem*., Notă informativă nr. 32 din 3 martie 1941, sursa Agentul Nr. 3, fila 54.

812 A.C.N.S.A.S., Fond Informativ Bartolomeu Stănescu-Anania, dosar nr. 53328, fila 36.

813 „Protestul Preoţimii din Craiova împotriva numirii preotului Ioan Tomescu ca director al seminarului Teologic din Râmnicu-Vâlcea", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XIII, nr. 2, februarie 1934, pp. 78-79.

profesională, absentând în anul şcolar 1935-1936 de 381 ori de la catedră. Ulterior, principalul contestatar al episcopului va fi catalogat de către ierarh drept „un om ieşit din normalul vieţii”[814] şi „un produs al cluburilor politice”[815]. Abia în timpul guvernării legionare preotul Ion Tomescu este destituit din postul de director al Seminarului Teologic Sfântul Nicolae din Râmnicu-Vâlcea[816].

În ciuda conflictelor şi a cronicilor defavorabile din presă, Bartolomeu Stănescu va continua şi după 1937 să rămână asociat mişcărilor şi ideilor naţional-creştine. În acest sens, la începutul anului 1937 susţine alături de Mihail Manoilescu, Simion Mehedinţi, C.C. Giurescu o conferinţă în faţa studenţilor la biserica Sfântul Anton din Bucureşti pe tema *Ştiinţă şi credinţă*[817], percepută ca fiind legionară. Ierarhul oltean este considerat chiar membru al Mişcării Legionare în lucrarea *Intelectualii şi Mişcarea Legionară*[818], pornindu-se de la faptul că a încurajat construirea catedralei din Drăgăşani şi după 1937, când au fost interzise taberele de muncă legionare. De asemenea sunt prezentaţi în această lucrare ca membrii ai Mişcării Legionare şi Nicolae Bălan, Lucian Blaga, Toma Chiricuţă, Nicolae Corneanu, Nichifor Crainic, Mihail Manoilescu, Antonie Plămădeală, Visarion Puiu, etc. Însă multe alte lucrări de memorialistică legionară nu-l asociază pe Bartolomeu Stănescu mişcării[819], unii dintre autorii legionari, cum ar fi Vasile Marin, chiar reproşându-i acestuia că, în ciuda disponibilităţii sale către încurajarea unei mişcări naţional-creştine, n-a făcut suficient de mult pentru legionari: „în tot locul păstorii ortodoxi respectivi Vartolomeu sau Visarion, Gurie ori Nicodem n'au găsit cuvinte de cinstire pentru munca şi virtuţile creatoare ale acestor tineri (n. n. legionari care au muncit)”[820]. Însă, episcopul apreciază pozitiv faptul că în urma alegerilor din toamna lui 1937 poporul român a ales naţionalismul creştin:

„Dacă ţinem seama că naţionalismul întrupează în el drepturile şi legile naturale puse de Dumnezeu în natură şi om; iar creştinismul întrupează virtuţile şi legile revărsate în lume de Dumnezeu Fiul [...] împreunarea într-un tot unitar a acestor două puteri pământeşti şi cereşti va face din popoarele care le folosesc o cetate deasupra munţilor stând”[821].

Direcţia politică asumată de episcop nu doar cu titlu personal, ci şi drept crez comun al viziunii politice a Societăţii Renaşterea, aşadar cu intenţia de a fi însuşit de întreaga preoţime olteană, ne este sugerată şi de pasaje din discursurile oficiale la întrunirile eparhiale:

---

814 Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, *Cei doi poli morali…*, p. 8.

815 *Ibidem*., p 9.

816 „Preotul Ion Tomescu a fost înlocuit dela Seminarul din R. Vâlcea”, în *Porunca Vremii*, anul IX, no. 1793, 7 noiembrie 1940, p. 5.

817 *Românizarea*, anul II, nr. 45, 31 ianuarie 1937, p. 3.

818 Hristu Nicolae, Octavian Daniel, Alexandru Mircea, *Intelectualii şi Mişcarea Legionară. Mari conştiinţe româneşti*, Editura Fundaţiei Culturale Buna-Vestire, 2000, pp. 260-261.

819 Ilie Imbrescu, *Biserica şi mişcarea legionară: apostrofa unui teolog*, Cartea Românească, Bucureşti, 1940, passim.

820 Vasile Marin, *Crez de generaţie*, ediţia a III-a, Cartea Românească, 1940, p. 130.

821 Episcopul Vartolomeiu al Râmnicului, „Băştinaşi, minoritari şi străini…”, p. 113.

„Se cade deci ca Biserica şi reprezentaţii ei să lupte mai puternic ca oricând împotriva îndrumărilor nenaţionaliste şi necreştine, care s-au împreunat cu democratismul sub care se ascunde comunismul sub numele de antifascism şi antihitlerism; şi care este cel mai de temut duşman nu numai al Statului dinastic şi chiar republican, dar mai ales al sfintei noastre Biserici. Biserica Ortodoxă este naţionalistă prin firea şi prin menirea ei. Dar ea nu poate să primească îndrumările naţionaliste decât în măsura în care aceste îndrumări sunt în cea mai strânsă legătură cu religiunea, educaţia şi morala creştină. Biserica Ortodoxă este naţionalistă; dar nu prigonitoare şi sugrumătoare pentru alţii, pentru că acest fel de naţionalism duce la îngâmfare şi dispreţul altor popoare. Biserica Ortodoxă nu poate îngădui nici chiar îndrumările naţionaliste, care propovăduiesc lupta între oameni sau între straturile naţionale ale aceluiaş popor şi cu atât mai mult această Biserică nu poate să îngăduie nicio îndrumare naţionalistă care propovăduieşte şi foloseşte arme ucigaşe ca în cazurile uciderii oamenilor de Stat [...] E drept că Biserica este împotriva îndrumărilor zise de stânga sau extrema dreaptă. Dar ea nu poate să îngăduiască mijloacele uciderilor de oameni; şi nici chiar prigonirile nedrepte”[822].

Prin urmare, Bartolomeu Stănescu s-a situat atât la nivel discursiv, cât şi faptic în zona naţionalismului creştin cu accente antidemocratice şi xenofobe şi le-a transmis membrilor activi ai acestor mişcări nu doar mesaje de încurajare, ci şi propria-i susţinere. În acest context, deşi etichetarea activităţii sale pune serioase probleme metodologice dat fiind poziţia de episcop, considerăm că ierarhul oltean s-a aflat în proximitatea mişcării legionare, acest lucru fiind unul dintre elementele care vor crea conjunctura retragerii sale din scaunul de la Râmnic în anul 1938.

4.16. Retragerea din activitatea publică (1938-1940)

Cele trei mari domenii ale activităţii lui Bartolomeu Stănescu în perioada 1932-1938 (scoaterea preoţilor din politică, gestionarea minunii de la Maglavit şi apropierea de mişcarea legionară) vor contribui la retragerea acestuia din scaunul episcopal de la Râmnic creând

„întreaga conspiraţie, din care – din păcate – nu lipseşte nici sutana preoţească organizată de infernul politicianismului şi francmasoneriei împotriva Vlădicului dela Râmnic. Un adevărat potop de înjurii, calomnii şi învinuiri se revarsă prin presă, interpelări, jalbe în proţap şi memorii pe la Patriarhie, Ministerul Cultelor, Sf. Sinod, asupra Episcopului Vartolomeiu. Vina? Da, una singură. Naţionalismul [...] Dar naţionalismul Vlădicăi Vartolomeiu nu este făţărnicie, nu este oportunitate, nu este meschină curtoazie, nu este impresionism de o clipă, nu este minciună convenţională”[823].

În noaptea Anului Nou 1937 doi atentatori pun explozibil la uşa palatului episcopal din Râmnicu Vâlcea în incinta căruia se afla Bartolomeu Stănescu într-o

822 „Cuvântarea P. C. Preşedinte al Comitetului Central al Soc. Renaşterea rostită la Congresul Eparhial din 20-21 septembrie 1936 ţinut la T.-Severin”, în Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noului Severin, *Formarea omului întreg…,* p. 95.

823 Iconom I. Andreescu, „Pe marginea unei recenzii”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XV, nr. 6-7, iunie-iulie 1936, pp. 249-250.

încercare specifică epocii de a-l intimida[824], iar printre autori este suspectat însuşi ierarhul care ar fi căutat să obţină prin acest gest compasiune din partea opiniei publice[825]. Ierarhul răspunde în presă indicând drept posibili atentatori pe preotul Ion Tomescu[826]. În perioada 1 iunie-1 august 1937 merge la Paris şi-şi exprimă dorinţa de a merge de acum înainte în fiecare an pentru a se dedica studiilor şi învăţării limbilor germană, engleză şi italiană, o călătorie pe care o repetă în iunie 1938 şi pentru o perioadă mai lungă din noiembrie 1938 până în vara anului 1939.

Firul evenimentelor anului 1938 este menit să ne indice factorii care în parte explică cum s-a produs retragerea lui Bartolomeu Stănescu. Astfel, în sesiunea extraordinară a Sfântului Sinod din 22-23 februarie 1938 cei patru preoţi care în martie 1936 înaintaseră Sinodului un memoriu asupra neregulilor din eparhia Râmnicului, revin cu rugămintea ca memoriul lor împotriva episcopului să fie judecat de Sfântul Sinod[827]. La 8 martie 1938 episcopul depune jurământul pe noua Constituţie împreună cu toţi ceilalţi sinodali[828]. În cadrul sesiunii ordinare de primăvară desfăşurată în 15-18 martie 1938, Sfântul Sinod amână o decizie în cazul preotului Radu Grămescu, unul dintre contestatarii episcopului oltean, în aşteptarea deciziei recursului[829]. Acesta fusese deja condamnat de către instanţele civile la un an de închisoare şi plata a 10.000 lei despăgubiri civile episcopului Bartolomeu. În cadrul aceleiaşi sesiuni Sinodul amână în primă instanţă şi nu se va mai pronunţa niciodată asupra deciziei Înaltei Curţi de Casaţie referitoare la neregulile din eparhia Râmnicului:

> „Temei nr. 651/938. referitor la adresa nr. 7978/937 a Episcopiei Râmnicului Noului Severin în legătură cu cele două decizii ale Înaltei Curţi de Casaţie prin care se precizează drepturile spirituale şi administrative ale Episcopului în chestiuni de numiri şi transferări de preoţi şi se stabilesc competinţele Consistoriilor eparhiale. După discuţiile la care iau parte I. P. S. Patriarh şi PP SS Episcopi Vartolomeu al Râmnicului Noului Severin şi Tit al Hotinului, Sfântul Sinod hotărăşte: 1. Se ia act de hotărârile Înaltei Curţi de Casaţie în cauzele expuse de PS Episcop Vartolomeu al Râmnicului Noului Severin; 2. Întregul material va fi trimis comisiunii instituite pentru modificarea legii spre a se avea în vedere considerentele din aceste două decizii ale Înaltei Curţi de Casaţie precum şi punctul de vedere al PS Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin şi al referatului Sinodului Permanent”[830].

La momentul respectiv Curtea de Casaţie putea judeca un membru al Sfântului Sinod doar în cazuri de delicte de drept comun, chestiunile spirituale fiind rezervate

---

824 Arhiva Episcopiei Râmnicului, dosar nr. 23 – 1937, Corespondenţă privitoare la atentatul cu dinamită comis la Palatul Episcopal din Rm. Vâlcea în noaptea anului nou 1937: declaraţiile episcopului Vartolomei, sesizarea organelor, articole din ziarele Presa Politică, Universul, Porunca Vremii, 58 file.

825 P. S. Episcop Vartolomei al Râmnicului Noului Severin, *Politica preoţească şi urmările ei…*, pp. 15-23

826 „Copie de pe adresa Sfântului Sinod cu Nr. 43 din 9 Ianuarie 1937, inreg. la Sf. Episcopie sub Nr. 296 din 12 Inauarie 1937”, în *Buletinul oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin*, anul V, nr. 12, decembrie 1936, pp. 455-461

827 *Desbaterile Sfântului Sinod… anul 1938*, p. 7.

828 *Universul*, anul 55, nr. 66, 8 martie 1938, p. 3.

829 *Desbaterile Sfântului Sinod … anul 1938…*, p. 13 şi 23.

830 *Ibidem*., p. 15.

întru-totul Sfântului Sinod[831]. Astfel, în anul 1938 cazul lui Bartolomeu Stănescu şi al protejaţilor săi, Codin şi Nicu Cernăianu, a fost judecat mai întâi de Înalta Curte de Casaţie la cererea unui grup de deputaţi, fără însă avizul Sfântului Sinod de urmărire penală. Cu toate acestea, Înalta Curte de Casaţie nu-l incriminează pe episcop pentru obligarea plătirii taxei hirotoniei de către preoţi, atâta vreme cât sumele erau integral înscrise în contabilitatea eparhiei. Ulterior este deschis un nou proces la Tribunalul Ilfov în care Codin şi Nicolae Cernăianu sunt acuzaţi, iar Bartolomeu Stănescu primeşte calitatea de martor fiind audiat din aceasta postură la 6 mai 1938[832].

Referitor la reclamaţiile pe care cei patru preoţi, Ion Tomescu, D. Petrescu, St. Olteanu şi Radu Grămescu, i le-au făcut la ministrul Cultelor, Victor Iamandi, la Sfântul Sinod şi la cabinetul regelui Carol al II-lea, la 30 martie 1938 Bartolomeu Stănescu declară că îi iartă şi că lasă pedeapsa pe seama conştiinţei lor[833]. În paralel însă atât Ministerul Cultelor şi Artelor, cât şi Patriarhia Română întreprind un nou control la Episcopia Râmnicului, pentru ambele instituţii calitatea de inspector avându-o aceeaşi persoană, arhimandritul Emilian D. Antal[834], cel care va fi propus de către Bartolomeu Stănescu însuşi în sesiunea Sfântului Sinod din octombrie 1938 drept locotenent de episcop la Râmnic pe parcursul celor doi ani de concediu al ierarhului încă titular. Astfel, beneficiind de mărturiile mai multor preoţi, Emilian Antal confirmă neregulile de la episcopie, dar nu stabileşte o relaţie directă între abuzurile existente şi Bartolomeu Stănescu, episcopul făcându-se vinovat numai pentru tolerarea lor[835].

La rândul său, Bartolomeu Stănescu arată că delictele s-au petrecut fără ştirea lui din moment ce a fost bolnav în perioada 1927-1931 şi a stat mult timp plecat din sediul episcopal motiv pentru care a şi cerut Sfântului Sinod să i se dea un episcop vicar[836]. Cu toate acestea, în prima parte a anului 1938 Bartolomeu Stănescu trimite o scrisoare însoţită de broşura *O lămurire în legătură cu eparhia locală* miniştrilor cabinetului Miron Cristea şi membrilor Sfântului Sinod în care precizează că este decis să dea curs unui mai vechi impuls, acela de a se dedica studiului şi scrisului în afara ţării timp de doi ani începând din toamna anului 1938. Motivul invocat este lipsa de linişte în eparhia Râmnicului şi mai ales al imposibilităţii de a-şi pune în aplicarea propria viziune în eparhia sa[837], dar şi abuzurile lui Codin Cernăianu în privinţa traficului de influenţă la numirea preoţilor în eparhia Râmnicului. Cererea

---

831 Art. 61 din „Legea Curţii de Casaţie", art. 16-17 din „Legea Sinodală", art. 18 din „Legea şi Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române" (1925), în Chiru Costescu (alcătuit şi adnotat de), *Legi, regulamente, canoane…*, pp. 16-17.

832 D. I. Atanasiu, *Cei trei mușchetari: Episcopul Vartolomeu…*, p. 38.

833 „Copie după ordinul Nr. 4974 din 30 Martie 1938 al Sfintei Episcopii a Râmnicului Noul Severin, Direcţiunea Administrativă către preoţii: I. D. Popescu – Craiova, I. Tomescu – R. Vâlcea, D. Petrescu – Poiana Mare, Dolj, St. Olteanu-Bistreţ-Dolj şi Radu Grămescu-Cetate-Dolj", în *Renașterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XVII, nr. 4, aprilie 1938, pp. 157-159.

834 *Desbaterile Sfântului Sinod … anul 1938…*, pp. 35, 58-59, 61.

835 D. I. Atanasiu, *Cei trei mușchetari: Episcopul Vartolomeu…*, pp. 9 și 52.

836 Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noul Severin, *O lămurire în legătură cu…*, pp. 8-9.

837 A.C.N.S.A.S., Fond Informativ Bartolomeu Stănescu-Anania, dosar nr. 53328, fila 3.

de concediu este adresată ministrului Cultelor, Victor Iamandi, dar nu conţine în mod explicit vreun gând de a se retrage[838].

Pe întreaga durată a anului 1938, ierarhul participă la lucrările Sfântului Sinod cu intermitenţe[839], remarcându-se prin iniţiative de întărire a ordinii în eparhii şi prin faptul că cere insistent un nou arhiereu-vicar în persoana lui Emilian Antal, dorinţă care i se refuză în plenul Sinodului. La 3 august 1938, episcopul participă la înmormântarea reginei Maria la Curtea de Argeş alături de alţi ierarhi (Nicolae Bălan, Grigorie al Argeşului, Nifon Criveanu, Tit Simedrea şi Irineu Mihălcescu) şi de regele Carol al II-lea[840]. În aceeaşi zi, regele Carol al II-lea semnează decretul-lege nr. 2751/938 prin care, în urma raportului Preşedintelui Consiliului de Miniştri, aşadar al patriarhului Miron Cristea decretează retragerea acestuia din scaunul de episcop al eparhiei Râmnicului Noul Severin:

> „Se acordă un concediu de 2 ani P. S. S. Episcopul Vartolomeu al Râmnicului Noul Severin. Pe timpul concediului acordat se va servi P. S. Sale între salariul. Timpul concediului va fi socotit pentru calcularea drepturilor la pensiune drept timp servit. Mitropolitul Ungro-Vlahiei va institui o locotenenţă pentru timpul cât P. S. Vartolomeu este în concediu. Pe ziua de 1 Noiembrie 1940 P. S. S. Vartolomeu se pune în retragere pentru a-şi regula drepturile la pensiune. La 1 Noiembrie 1940 scaunul episcopal al Râmnicului Noul Severin este considerat vacant şi se va proceda la alegerea unui titular conform legilor în vigoare. În timpul concediului acordat, cât şi după pensionare, P. S. S. Vartolomeu va avea folosinţa vilei ce a construit-o în mânăstirea Bistriţa, proprietatea ei trecând după moarte Eparhiei. Dat în Bucureşti la 3 august 1938”[841].

Astfel, în proxima şedinţa a Sfântului Sinod, cea din 28 octombrie 1938, Episcopul Tit al Hotinului citeşte referatul comisiunii juridice asupra avizului Sinodului Permanent pentru numirea unei locotenenţe la Episcopia Râmnicului Noului Severin, iar comisia propune numirea lui Irineu Mihălcescu[842] până la alegerea unui titular:

> „Prin derogare de la art. 121 din Statutul legii de organizare al Bisericii, P. S. Episcop-Locotenent Irineu va exercita toate atribuţiunile de Episcop legal, fără nicio restricţiune, bucurându-se de toate drepturile pe care legile şi canoanele le dă unui episcop eparhiot”[843]

luând implicit act de retragerea lui Bartolomeu Stănescu, căruia nu-i rămâne decât să afişeze o atitudine de înfrânt şi să consemneze eşecul proiectului său personal:

---

838 *Ibidem.*

839 Prezent la şedinţele dîn 15, 16, 17, 18 martie, 3, 4, 6 mai, 27, 28, 29 octombrie; absent la şedinţele dîn 5 mai, 25, 26 iunie şi 31 octombrie 1938.

840 *Albina*, anul 41, nr. 30, 5 august 1938, p. 476.

841 *Desbaterile Sfântului Sinod… anul 1938…*, p. 69.

842 „Gramata mitropolitană. Nr. 2659 din 12 Noiembrie 1938”, în *Buletinul Oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin*, anul VII, nr. 9, 10, 11, 12, 1 septembrie – 31 decembrie 1938, pp. 138-140; „Noul episcop de Râmnic”, în *Universul*, anul 55, nr. 312, 15 noiembrie 1938, p. 2.

843 *Desbaterile Sfântului Sinod… anul 1938*, p. 68.

„am făcut în toate instituţiile bisericeşti şi laice, în care am fost chemat, *fără vreo cerere a mea,* tot ce mi s-a poruncit de *Sus* să fac. Râvnele însă şi înfăptuirile mele, împreunate şi cu jertfirea averii pentru Episcopia în care mă aflu, s-au topit ca *ceara de faţa focului*, pentru că numita Cetate mi-a stat împotrivă prin toate *cele trei ziduri uriaşe* ale ei. Convins din cauza acestor piedici, că cei 18 ½ ani de episcopat nu mi-au servit decât spre *suferinţă* şi spre *dezamăgiri*, am încetat cu începere din anul 1927 să mai vorbesc în senat, unde nu a fost cestiune de bine obştesc pe care să nu o arăt în *tot* cuprinsul şi foloasele ei, martorul acestui adevăr fiind *Ministrul Oficial* de pe atunci. De astă dată însă am încetat să mai folosesc chiar episcopatul, fiind stăpânit de aceeaşi convingere. A mai reveni deci asupra acestei hotărâri, ar fi să *sfărâm* în mine tot ce mi-a mai rămas de *folos* pentru ajutorarea patriei, a naţiunii, a Statului şi a Bisericii noastre creştină ortodoxă. Dacă misionarismul preoţesc, pe care am început să-l formez în octombrie din anul 1937 la sfânta Mănăstire Arnota s-ar fi dovedit că este în stare să se ridice la înălţimile Creştinismului din primele lui veacuri; şi dacă mi s-ar fi înlesnit din anul 1935 formarea Societăţii «Intrarea în Biserică a Maicii Domnului» din doamnele preotese ale Eparhiei şi din doamnele şi domnişoarele care de bună voie s-ar fi înscris în ea, aş fi avut *dovezi,* că jertfele mele nu vor rămâne zadarnice. Rezultatele dobândite însă au înlăturat pe dea-ntregul aceste *dovezi.* Ceea ce deci îmi rămâne de făcut de aici înainte, este *folosirea bibliotecilor* şi *contribuirea la societăţile creştine şi naţionale* din ţara noastră unde avem *«Străjeria».* Iar pentru străinătate ţin să contribui la «Fondaţiunea Carnegie», care este cu baza în *Creştinism* şi *Internaţionalism*"[844].

Prin urmare, trecându-se peste atribuţiile Sfântului Sinod care era prima instituţie de decizie în privinţa acordării de concedii membrilor săi sau a retragerii acestora, în 1938 Bartolomeu Stănescu este martorul şi victima unui abuz de putere din partea regelui Carol al II-lea, prin acordul patriarhului şi preşedintelui Consiliului de Miniştri Miron Cristea şi în ciuda faptului că faţă de rege, episcopul a avut o atitudine extrem de docilă încă de la Restauraţia regală din 1930, ierarhul dedicându-i mai multe volume şi articole omagiale în cotidianele epocii[845]. Carol al II-lea, însă nu a ezitat să consolideze poziţiile membrilor camarilei regale din care făcea parte şi patriarhul Miron Cristea prin slăbirea puterii concurenţilor acestora. Biserica însăşi prin cazurile lui Gurie Grosu şi Bartolomeu Stănescu nu face excepţie:

„regele Carol al II-lea a căutat să antreneze în acţiunile Camarilei regale pe cât mai mulţi din ierarhii ţării, făcându-i părtaşi – în schimbul girului moral religios pe care li-l cereau pentru afacerile lor [...] în acelaşi timp, ierarhii şi arhiereii care nu s-au angajat îndeajuns faţă de palat au fost ostracizaţi"[846].

Odată retras la mânăstirea Bistriţa, Bartolomeu Stănescu va continua însă cursurile misionare cu preoţii de la mânăstirea Arnota, acolo unde prin aceste conferinţe se dezbăteau teme de teologie, filosofie şi politică internaţională[847], fără

---

844 P. S. Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noul Severin, *Cursuri misionare cu preoţii…*, pp. 90-91.

845 *Idem*., „Un salut al P. S. S. Vartolomeiu", „Valoarea Restauraţiei Regale din 1930", în *Românizarea*, anul II, nr. 31, 21 iulie 1936, pp. 1-2; *Idem*., „Valoarea Restauraţiei Regale din 1930", în *Românizarea*, anul III, nr. 53, 13 iunie 1937, pp. 1-2.

846 „Patriarhul Miron Cristea, sprijinitor al dictaturii carliste, Arhiva Secretariatului de Stat pentru Culte, Fond Ministerul Cultelor Direcţia Studii, dosar nr. 85, vol. 6, 1956, inventar 23" *apud* Mirel Bănică, *Biserica Ortodoxă Română, stat şi societate în anii '30*, Polirom, Iaşi, 2007, pp. 44-45.

847 Mare parte din cursurile sale au fost publicate în două volume care cuprind o critică a mişcării legionare: P.S. Episcop D.D. Vartolomei al Râmnicului Noul Severin, *Cursuri misionare cu preoţii*

însă să se discute teme desprinse din principiile politice legionare. În acelaşi timp, imediat retragerii episcopului Bartolomeu Stănescu din scaunul de la Râmnic este publicată o broşură de către jurnalistul D. I. Atanasiu, cel care a coordonat şi campania de presă din cotidianul *Curentul* din anul 1928 împotriva ierarhului. Jurnalistul îşi exprimă satisfacţia pentru retragerea episcopului în urma anchetei Tribunalului Ilfov asupra activităţii lui Codin şi Nicolae Cernăianu, rude apropiate ale lui Bartolomeu Stănescu şi angajaţi ai episcopiei. Astfel, D. I. Atanasiu prezintă mărturiile episcopului şi ale lui Codin Cernăianu date concomitent în faţa judecătorului de la Tribunalul Ilfov. Broşura, concepută sub forma unui rechizitoriu public conţine o mulţime de acuze la adresa lui Bartolomeu Stănescu dintre care cele mai importante sunt: tolerarea şi protejarea lui Codin Cernăianu în funcţia de director al cancelariei episcopale precum şi a abuzurilor acestuia în ceea ce priveşte numirea şi transferarea de preoţi, sistemul de donaţii obligatorii instaurat de ierarh, lipsa documentelor în justificarea dobândirii celor două case de pe strada Plevnei din Bucureşti, precum şi a vilei din aleea Alexandrină nr. 36 din Bucureşti, elemente de viaţă privată referitoare la perioada petrecută de acesta la Paris (1905-1911), etc.

De asemenea, Bartolomeu Stănescu ar fi susţinut pe rând mai multe partide de-a lungul perioadei interbelice: averescian, liberal, legionar şi cuzist pentru alegerile de la sfârşitul anului 1937. Peste toate acestea, importantă pentru tema noastră este interpretarea pe care D. I. Atanasiu o dă faptului că Bartolomeu Stănescu a cerut doi ani de concediu până la retragere, introducând ideea de şantaj din partea autorităţilor, precum şi speranţa revenirii în scaun:

> „ep. Vartolomeu, pentru a scăpa de sancţiuni mai grave, s'a văzut nevoit să se retragă din scaunul episcopal. Forma de retragere pe care şi-a ales-o, un concediu de doi ani înainte de a trece la pensie, învederează anumite speranţe (n. n. de a reveni în scaun)”[848].

Dorinţa revenirii în scaun nu va fi mărturisită niciodată, episcopul menţionându-i în 1943 prietenului său, mitropolitul Visarion Puiu, că s-a retras din cauza faptului că nu şi-a putut pune în aplicare proiectele şi că nu doreşte să revină niciodată de la Mânăstirea Bistriţa în nicio funcţie publică: „a trebuit să mă retrag unde sunt [Mănăstirea Bistriţa] şi de unde ţin să nu mă ia decât pentru a fi aşezat în cavoul părintesc”[849].

În perioada 5 august 1938 – 1 noiembrie 1938, adică perioada dintre publicarea decretului-lege de retragere în Monitorul Oficial şi retragerea propriu-

---

eparhii la Sfânta Mânăstire Arnota, volumul I şi II, Editura Sfintei Episcopii a Râmnicului Noul Severin, Râmnicul-Vâlcii, 1939, passim; *Idem.*, *Natura, origina şi foloasele creştinismului dovedite dumnezeieşti prin folosirea ştiinţelor laice*, Tipografia Ziarului „Universul”, Bucureşti, 1940, passim; *Dările de seamă curpinzând chestiunile şi propunerile aduse de secţiunile: culturală, administrativă şi economico-financiară ale Sfintei Episcopii a Râmnicului Noului Severin, înaintea Adunării Eparhiale din 22 mai 1938,* Tipografia „Episcopul Vartolomei”, Râmnicul Vâlcii, 1938, pp. 50-57.

848 D. I. Atanasiu, *Cei trei muşchetari: Episcopul Vartolomeu…*, p. 4.

849 A.N.I.C., Fond Visarion Puiu, dosar 189, Scrisoare a lui Bartolomeu Stănescu către Visarion Puiu, nedatată, , fila 1.

zisă consfinţită de Sfântul Sinod, o singura publicaţie semnalează evenimentul, dar fără să anunţe motivele[850]. Astfel, cotidianul local *Presa Olteniei*, menţionează abia după 1 noiembrie 1938 că de 11 ani duce o luptă împotriva traficurilor de influenţă de la Episcopia Râmnicului tolerate de Bartolomeu Stănescu şi săvârşite de Codin şi Nicu Cernăianu[851].

Presa nu acordă importanţă retragerii ierarhului, marea majoritate a publicaţiilor limitându-se la a prezenta ştirea fără să o comenteze. Astfel, revista *Renaşterea* anunţă plecarea chiriarhului în concediu pentru doi ani[852], iar revista eparhiei Dunării de Jos, *Căminul*, anunţă că „la Eparhia Râmnicului, P.S. Irineu Mihălcescu a fost delegat locotenent – episcop în locul P. S. Vartolomeu care e în concediu de 2 ani, pentru căutarea sănătăţii"[853]. Dintre cotidianele centrale doar *Universul*[854] şi *Albina* menţionează evenimentul:

> „Episcopul Râmnicului Noul-Severin, P. S. Vartolomeu Stănescu a cerut concediu pentru căutarea sănătăţii vreme de doi ani. După internarea, a vestit că se va retrage din scaunul episcopal la una dintre mânăstiri, ca să desăvârşească lucrul său cărturăresc, adunat şi nedat încă la iveală"[855].

În schimb, retragerea lui Bartolomeu Stănescu va deveni un subiect important la doi ani după petrecerea ei, în timpul guvernării legionare. I. P. Prundeni remarcă faptul că ierarhul a fost scos din scaun împotriva voinţei sale[856], iar ziarul legionar *Porunca Vremii* urmăreşte o posibilă reîntoarcere în scaun a ierarhului:

> „Sfântul Sinod considerând că n-a socotit niciodată ca desfiinţată Episcopia Râmnicului Noului Severin, ci numai ridicată la rangul de Mitropolie a Olteniei este de părere să se reînfiinţeze Episcopia dela Râmnicu Vâlcea"[857].

Episcopia Râmnicului Noul Severin a fost desfiinţată prin mutarea scaunului episcopal la Craiova şi ridicarea acesteia la rangul de Mitropolie a Olteniei fără vreo episcopie sufragană la 1 noiembrie 1939. Totodată, în aceeaşi zi este instalat Nifon Criveanu ca mitropolit al Olteniei, aşadar fostul arhiereu-vicar al Episcopiei Râmnicului Noul Severin din 1929 şi până la demiterea sa de către Bartolomeu Stănescu în 1931. Deşi evenimentul este anti-canonic pentru că nu poate exista o

---

850 Pr. Teodor Mirescu, „Viitorul episcop al Olteniei", în *Presa Olteniei*, anul IX, nr. 982, 17 septembrie 1938, p. 2.

851 Ilie Ghedeon, „Anarhie, slăbiciune şi urmare", în *Presa Olteniei*, anul IX, no. 1043, 16 decembrie 1938, p. 2.

852 „Instalarea P. S. Episcop Irineu Mihălcescu la Episcopia Râmnicului Noului Severin", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XVII, nr. 12, decembrie 1938, p. 442.

853 *Căminul. Revistă creştină pentru familii*, anul XIV, octombrie 1938, nr. 10, Galaţi, p. 31*; Universul*, anul al 55-lea, nr. 296, 30 octombrie 1938, p. 7.

854 „Şedinţa Sfântului Sinod", în *Universul*, anul 55, nr. 299, 2 noiembrie 1938, p. 5.

855 *Albina*, anul 41, nr. 46, 25 noiembrie 1938, p. 724.

856 I. P. Prundeni, „Un episcop scos din scaun", în *Porunca Vremii*, anul IX, nr. 1768, 9 octombrie 1940, pp. 1 şi 3.

857 „Sfântul Sinod şi-a încheiat lucrările", în *Porunca Vremii*, anul IX, nr. 1818, 7 decembrie 1940, p. 3.

mitropolie fără nicio episcopie sufragană, ideea înfiinţării unei Mitropolii a Olteniei fusese lansată chiar de Bartolomeu Stănescu în anii 1920 şi reluată la începutul anului 1938. De asemenea, şi alţi teologi au semnalat nevoia divizării celei mai mari eparhii din ţară prin crearea unei Mitropolii a Olteniei[858].

Porunca Vremii este totodată una dintre puţinele publicaţii din zona naţionalist-creştină şi legionară care-i arătase lui Bartolomeu Stănescu o atitudine mai mult decât prietenoasă între 1935-1938 prin publicarea de texte ale episcopului[859], preluarea de fragmente din discursurile acestuia ca *motto*-uri[860] şi prezentarea activităţii sale[861]. Cu toate acestea, în timpul dictaturii carliste şi această publicaţie se limitează la a prezenta ştirea cu obiectivitate: „P. S. S. Vartolomeiu Stănescu al Râmnicului Noului Severin intrând în concediu de doi ani pe data de 1 Noiembrie a.c., Sfântul Sinod a numit locotenent..."[862]. Abia după instalarea regimului legionar, cotidianul *Porunca Vremii* ne oferă unica explicaţie publică pentru scoaterea din scaun a lui Bartolomeu Stănescu care

> „a pătimit pentru că a dat voie să se ridice din râvna tineretului naţionalist catedrala de la Drăgăşani şi pentru că a îngăduit să fie refăcută de aceleaşi mâini harnice mânăstirea de la Arnota. I s-a cerut părăsirea scaunului episcopal pe care-l cinstise cu atâta strălucire, **pentru că-şi dăduse adesiunea la mişcarea legionară**. Episcopul Vartolomei e una dintre cele mai proeminente dintre feţele noastre bisericeşti. Cărturar de o temeinică şi onestă pregătire, profesor universitar fertil şi pasionat, scriitor activ şi original, orator cum au fost puţini, Vartolomei era destinat să dea bisericii o altă faţă, impunându-i întoarcerea la vechile reguli de misionarism şi austeritate. N-a fost iertat. Şi preotul Ion Tomescu, delicventul cunoscut, a jucat în doborârea episcopului Vartolomeu un rol hotărâtor, prin legăturile sale cu d. Dinu Simian, omul de casă şi de încredere al lui Armand Călinescu. Bătrân şi resemnat, episcopul Vartolomei nu mai cere nimic pentru sine. Dar e o datorie morală, faţă de durerile lui, ca să fie reabilitat"[863].

O altă publicaţie care apără imaginea episcopului retras este cotidianul *Românizarea*, cu care Bartolomeu Stănescu a colaborat pentru că împărtăşeau aceleaşi valori naţionaliste[864]. Directorul publicaţiei, urmează acelaşi gen de retorică pe care îl adopta şi *Porunca Vremii* identificând influenţa lui Dinu Simian[865], membru al camarilei regelui Carol al II-lea, precum şi aceleaşi capete de acuzare legate de asocierea cu echipele legionare de muncă la mânăstirile Drăgăşani, Arnota şi Mamu:

---

858 „E rândul Olteniei", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XVII, nr. 2, februarie 1938, p. 75.

859 Bartolomeu Stănescu, „Creiarea omului moral", în *Porunca Vremii*, anul IV, no. 236, 20 octombrie 1935, p. 2; *Porunca Vremii*, anul IV, no. 240, 25 octombrie 1935, p. 2.

860 *Porunca Vremii*, anul IV, no. 193, 29 august 1935, p. 1; *Ibidem*., no. 196, 3 septembrie 1935, p. 1.

861 Ion Hodoş, „Mânăstirile din creştinescul judeţ al lui Vlădica Vartolomei", în *Porunca Vremii*, anul IV, no. 239, 24 octombrie 1935, p. 2.

862 „Importanta şedinţă a Sf. Sinod", în *Porunca Vremii*, anul VII, no. 1206, 30 octombrie 1938, p. 5.

863 *Porunca Vremii*, anul IX, nr. 1757, 26 septembrie 1940, p. 6.

864 „Cuvântul Vlădicăi Vartolomeu", în *Românizarea*, anul IV, nr. 123-124, 1 ianuarie 1941, p. 1.

865 Constantin Dinu Simian (1887-1955), doctor în drept la Paris, deputat de Vâlcea din partea Partidului Naţional Ţărănesc; exclud din partid la 29 decembrie 1937; numit de regele Carol al II-lea Consilier Superior al Frontului Renaşterii Naţionale la 20 ianuarie 1939, etc.

„un mare nedreptăţit, unul dintre prigoniţii anilor de teroare [...] astăzi bătrânul erarh, după lungi pribegii în ţări străine, izolat în decepţia lui stă retras în toată demnitatea ce i-o dă triumful ideii la mânăstirea Bistriţa [...] surghiunit ca pe vremea fanarioţilor [...] este necesar, imperios necesar acuma când ostracizaţii şi prigoniţii pot să-şi ridice fruntea mândrii să vie şi reparaţiunea şi reabilitarea. Aşteptăm [...] Suntem solicitaţi pe lângă forurile de conducere, ca dreptatea să se facă un ceas mai devreme”[866].

În ciuda identificării de către publicaţiile naţionalist-creştine a camarilei regale drept vinovată pentru scoaterea din scaun a lui Bartolomeu Stănescu, episcopul însuşi menţionase în cursul anului 1938 că Victor Iamandi „a declarat în cameră (n. n. Adunarea Deputaţilor) când a avut această înaltă chemare constituţională, nevinovăţia mea, fapt pentru care i-am rămas şi îi voiu rămâne recunoscător până la moarte”[867].

Dacă dosarele de presă nu ne oferă certitudini în privinţa adevăratului motiv al retragerii, nici documentele cu caracter secret nu lămuresc vacantarea scaunului episcopal. Astfel, Dudu Velicu, secretarul Patriarhului, notează în caietul în care ţinea evidenţa întâlnirilor lui Miron Cristea faptul că la 28 octombrie 1938 Bartolomeu Stănescu „(este trimis) a plecat în Franţa, în concediu”[868]. Într-un alt document din arhivele Siguranţei Statului într-o notă informativă nesemnată despre Irineu Mihălcescu aflăm că acesta fusese numit în 1938 locotenent de episcop la Râmnicu Vâlcea în locul episcopului „demisionat”[869] Bartolomeu Stănescu, iar istoricul bisericesc Eugen Drăgoi, singurul care se pronunţă pe această temă, dar fără a face o cercetare propriu-zisă, consideră retragerea sa ca fiind explicabilă prin „pensionarea în 1938 pe caz de boală”[870].

Retras la mănăstirea Bistriţa[871], Bartolomeu Stănescu elaborează un proiect de reorganizare a Bisericii Ortodoxe Române în care pornind de la ipoteză că Biserica îşi doreşte oameni morali, iar regimul politic „legionar integral”[872] cetăţeni supuşi

---

866 Al. Bertea, „Repararea nedreptăţilor”, în *Românizarea*, anul IV, nr. 117, 29 septembrie 1940, p. 1.

867 P. S. Episcop Vartolomei al Râmnicului Noului Severin, *Politica preoţească şi urmările…*, p. 22.

868 A.N.I.C., Fond Miron Cristea, dosar nr. 27/1938, fila 80.

869 A.C.N.S.A.S., Fond Documentar. Dosar nr. 2310. Problema preoţească din Vechiul Regat. 1945-1947, fila 79.

870 Eugen Drăgoi, *op. cit.*, p. 84.

871 „Hotărârea pe care am luat-o, ca să intru în a treia pasă a vieţii mele, mi-a fost inspirată de Ea [Fecioara Maria], printr-un text din Sfânta Scriptură, pe care am deschis-o, când m-am simţit îmboldit puternic în cugetul meu s-o deschid. Îmi numesc situaţia de acum ca fiind pentru mine a treia fază a vieţii, pentru că prima am trăit-o în şcoalele prin care am trecut; iar pe-a doua am trecut prin aplicare în instituţiile laice şi bisericeşti a celor învăţate în şcoli din ţară şi în străinătate. De astă dată, fiind liber să mă mişc cum vreau eu, voi fi prin armele dobândite unde mă aflu, mult mai în plin pregătit pentru folosul românesc, dacă nu şi internaţional, aşa cum sunt hotărât să ajung, neînţeles în bună parte de Parohia Olteană, pe care din această cauză m-am hotărât s-o părăsesc, sunt sigur, că voi fi pe deplin înţeles, dacă nu şi urmat, de lumea care mă va asculta şi care mă va citi în lucrările tipărite şi răspândite de mine, în limbile pentru care îmi fac pregătirea”. (A.C.N.S.A.S., Fond Informativ, Scrisoare a lui Bartolomeu Stănescu către Vasile Tivig, 17 ianuarie 1939, dosar nr. 53328, fila 133.)

872 Episcopul Vartolomeu Stănescu, „O contribuţie bisericească”, în *Porunca Vremii*, anul IX, nr. 1827, 18 decembrie 1940, p. 1.

(„buni români") gândește organele de conducere bisericească, exceptând Sfântul Sinod, sub forma unor corporații populate atât de clerici cât și de oameni politici (primari, prefecți etc.). Statul va trebui să satisfacă toată nevoile materiale ale Bisericii, să desființeze sectele și să pedepsească orice abatere a clericilor, ceea ce ne indică faptul că pe timpul guvernării legionare acesta se afla în deplină consonanță cu ideologia oficială.

În incinta mânăstirii, Bartolomeu Stănescu își construise pe propria-i cheltuială o vilă[873]. Impresiile vizitatorilor vorbesc despre erudiția episcopului: „Cine vizitează vila, va găsi aici biblioteca unui învățat, care nu poate aparține decât numai unei țări cu stadiul înaintat de civilizație"[874]. Din scrisorile sale către un prieten autointitulat legionar[875], funcționarul Episcopiei Râmnicului, Vasile Tivig, reiese că imediat după momentul retragerii până în primăvara anului 1939, episcopul s-a aflat la Paris[876], iar după întoarcere, deși conform *Legii Electorale* în vigoare din 9 mai 1939, senatorii de drept recunoscuți până la data de 27 februarie 1938 își păstrau locul în camera superioară[877], Bartolomeu Stănescu este exclus din Parlament la 6 iulie 1939, pe motiv că nu purta uniforma Frontului Renașterii Naționale și că nu depusese jurământul[878] în ciuda faptului că aprobase public regimul de dictatură a regelui Carol al II-lea[879] prin singurul articol publicat de Bartolomeu Stănescu în revista *Gândirea*.

La mânăstirea Bistrița, Bartolomeu Stănescu îl întâlnește pe generalul Ion Antonescu căruia regele Carol al II-lea îi fixează aici domiciliu forțat pentru patruzeci de zile până la data de 4 septembrie 1940. Bartolomeu Stănescu redactează o broșură căreia nu-i explică titlul, *Manuscris de restituit pentru tipărire. 19 august 1942* și în care prezintă laudativ activitatea lui familiei Maria și Ion Antonescu la mânăstirea Bistrița printre care și organizarea de festivaluri artistice în cadrul cărora se cântau cântece legionare[880] la *Așezământul Acoperământul Maicii Domnului,* înființat în 1913 de către maica Epiharia Moisescu[881] datorită faptului că mânăstirea și infrastructura organizațională i-a fost pusă de dispoziție de către Bartolomeu Stănescu ca Director al Casei Bisericii[882]. După numirea generalului Ion Antonescu în funcția de Conducătorul Statului, cea care poartă corespondență cu acesta pentru a primi ajutor în ceea ce privește funcționarea instituțiilor

873 Arhiva Arhiepiscopiei Râmnicului, Dosar 101/1933. Mânăstirea Bistrița, fila 25.

874 Ierod. Ghermano Dineață, *Istoricul sfintei Mânăstiri Bistrița*, mss., p. 56.

875 *Porunca Vremii*, anul X, no. 1865, 10 februarie 1941.

876 A.C.N.S.A.S., Fond Informativ, Scrisori ale lui Bartolomeu Stănescu către Vasile Tivig, dosar nr. 53328, filele 123-140.

877 Conform art. 8 din *Legea electorală pentru Adunarea Deputaților și Senat. Publicată în Monitorul Oficial nr. 106bis. din 9 Mai 1939*, Editura Curierul Judiciar S. A., București, 1939, p. 4.

878 Radu Florian Bruja, *Carol al II – lea și Partidul Unic: Frontul Renașterii Naționale*, Junimea, Iași, 2006, p. 182.

879 Vartolomeu Stănescu, „Principiile renașterii naționale", în *Gândirea*, nr. 6, iunie 1940, pp. 446-450.

880 *Porunca Vremii*, anul IX, no. 1821, 11 decembrie 1940, p. 3.

881 Vartolomei Stănescu, episcop pensionar, *Manuscris de restituit...*, p. 19.

882 Veniamin Micle, *Mânăstirea Bistrița olteană*, Sfânta Mânăstire Bistrița, 1996, pp. 341-343.

educaţionale şi de binefacere din incinta mânăstirii Bistriţa este stareţa Olga Gologan, Bartolomeu Stănescu nefiind niciodată menţionat[883].

În ciuda faptului că activitatea filantropică şi educaţională desfăşurată în perioada interbelică la mânăstirea Bistriţa are cele mai mari proporţii întâlnite în ortodoxia românească, patriarhul Justinian Marina va păstra în minte doar faptul că fusese întâmpinat cu ocazia unei vizite la mânăstire de copii de 4-5 ani cu salutul legionar „Trăiască legiunea! Trăiască Căpitanul!"[884]. Prin urmare, una dintre primele griji ale acestuia după ce ajunge patriarh a fost desfiinţarea mânăstirii, măsură cu care se află în total acord cu regimul comunist nou-instalat dat fiind faptul că monahiile ar fi adăpostit patru agenţi secreţi ai Ministerului Afacerilor Interne[885] care s-ar fi recomandat drept legionari: „Marţi, 22 [sic! = 23] August 1949. Patriarhul Justinian Mariana a dispus închiderea mânăstirii de maici Bistriţa, judeţul Vâlcea, pentru motivul că acolo au fost pregătite atentate la siguranţa Statului. Patru dintre călugăriţe au fost condamnate şi judecate de instanţele civile la mulţi ani de închisoare"[886]. Totodată, ierarhul foloseşte această ultimă publicaţie a sa pentru a scoate descrie şi aproba politica antonesciană:

> „Patronajul pe care Ion Antonescu îl exercită în societatea românească este unul evanghelic [...] asistenţă socială pentru cei care din neputinţe fireşti nu pot să trăiască prin muncile lor. Şi Ocrotirile Sociale pentru românii nepăstuiţi de străini şi de ai noştri care trebuiesc apăraţi. Pentru cei care pot şi vor să muncească, dar care din cauza sărăciei nu au mijloacele trebuitoare. Pentru cei cu vocaţiuni înnăscute, dar care sunt în neputinţă să le pună în lucrare, rămânând nefolosiţi de Naţiune şi de Patria noastră spre paguba lor [...] pentru cei primejdioşi Naţiunii, Statului şi Patriei noastre, cum sunt vicioşii, tâlharii, criminalii, spionii, trădătorii şi toţi făcătorii de rele. Toţi aceştia trebuiesc retraşi din societatea română [...] criminalii fiind izolaţi până la moarte"[887].

Acceptarea şi afirmarea politicii autoritare a lui Ion Antonescu nu reprezintă în opinia episcopului un moment de fractură faţă de perioada anilor '20, ierarhul menţinându-şi preferinţa faţă de un stat subsidiar şi încurajarea elitismului, dar fără să raţionalizeze forma regimului politic, democratic sau nu. Prin urmare, acesta ţine să reamintească faptul că a susţinut acelaşi tip de politică şi în dezbaterile asupra Constituţiei din 1923, opunându-se şi atunci pedepsei cu moartea reintrodusă însă de Ion Antonescu[888].

În 1959, Securitatea îi întocmeşte un dosar de urmărire, deşi episcopul Bartolomeu murise de 5 ani. Dosarul este realizat cu profesionalismul specific agenţilor de Securitate comunişti, din moment ce care poartă numele „Bartolomeu Stănescu-Anania" şi cuprinde şi câteva relatări asupra activităţii diaconului Bartolomeu Anania, inspector patriarhal venit în vizită la mânăstirea Bistriţa, ca de

---

883 A.C.N.S.A.S., Fond Informativ, I 258795, vol. 1, filele 1-40.

884 A.C.N.S.A.S., Fond Informativ Bartolomeu Stănescu-Anania, dosar nr. 53328, fila 57.

885 Dudu Velicu, *Biserica Ortodoxă în anii regimului comunist. Însemnări zilnice II*, ediţie îngrijită de Alina Tudor-Pavelescu şi Şerban Marin, Bucureşti, 2005, p. 179.

886 *Ibidem*., p. 176.

887 Vartolomei Stănescu, episcop pensionar, *Manuscris de restituit...*, p. 11.

888 *Ibidem*., p. 12.

altfel şi inexplicabila confuzie între cei doi clerici între care, de altfel era o diferenţă de vârstă de 46 de ani. Referitor la Bartolomeu Stănescu dosarul cuprinde note de informare ale Siguranţei Statului din anii 1939-1940 şi foarte puţine documente strânse de angajaţii Securităţii. Regimul comunist îl cataloghează drept legionar şi prea bătrân pentru a fi un pericol, menţinând ca dovezi probele strânse în anii 1930, printre care denunţurile celor patru preoţi din eparhie, prietenia cu Nae Ionescu, care ajută la lucrările de la Mânăstirea Arnota[889] şi un fragment dintr-un discurs din 15 septembrie 1935 ţinut de Bartolomeu Stănescu în faţa legionarilor la Drăgăşani:

> „Eu vin în numele puterii lui Hristos, din voinţa Lui eu vă revărs îndrumările ce vi le dau. Biserica e călăuza tuturor spre cele bune şi de folos. Îmi voi jertfi toată fiinţa mea şi voi fi alături de toţi cei ce iubesc biserica şi pe Cristos. V-am spus şi la Arnota şi vă spun şi aici: nu vreau să ştiu cine v-a organizat, nici care e Căpitanul vostru şi ce planuri aveţi. Să vă ridicaţi mai sus cu căpitanul vostru şi să fiţi legaţi de Biserica lui Hristos, oricum vă veţi chema: Gardă, Legiune, etc."[890].

Potrivit monahiilor vieţuitoare la mânăstirea Bistriţa în anii '40 - '50, în ultima parte a vieţii sale Bartolomeu Stănescu a suferit de tulburări mintale fiind surprins în dese rânduri predicând de la balconul vilei sale din cadrul mânăstirii fără să aibă vreun auditoriu. Starea episcopului este consemnată şi de raportul Direcţiei Regionale a Securităţii Poporului din Craiova în octombrie 1949 acesta, deşi rezident în mânăstire, era plecat la o clinică din Bucureşti pentru a se trata „de boală mintală pentru care fapt este anormal"[891]. În consecinţă, Bartolomeu Stănescu nu prezenta un pericol pentru regimul comunist, ceea ce explică şi faptul că a murit la 2 noiembrie 1954 într-o tăcere deplină a presei bisericeşti comuniste[892].

4.17. Personalitatea lui Bartolomeu Stănescu

Dificultăţile reconstruirii unui portret al personalităţii episcopului Bartolomeu Stănescu sunt legate de lipsa unor memorii scrise de acesta, dar mai ales de faptul că în literatura memorialistică a celor care l-au cunoscut sau au interacţionat cu el menţiunile privind natura umană a episcopului sunt rarisime. Însuşi episcopul nu vorbeşte despre sine cu excepţia a câteva ocazii („am defectul vorbirii repezi"[893]), iar

---

889 *Porunca Vremii*, anul IV, no. 192, 28 august 1935, p. 2.

890 A.C.N.S.A.S., Fond Informativ – Bartolomeu Stănescu-Anania, Notă informativă 128/29 septembrie 1939, dosar nr. 53328, fila 96.

891 *Ibidem*., fila 241.

892 Pr. Em. N., „Episcopul Vartolomeu Stănescu", în *Mitropolia Olteniei*, anul VI, nr. 11-12, noiembrie – decembrie 1954, p. 670-671; „Ierarhii plaiurilor oltene în prima sută de ani de autocefalie a Bisericii Ortodoxe Române. 1885 – 25 aprilie – 1985", în *Mitropolia Olteniei. Revistă oficială a Arhiepiscopiei Craiovei şi a Episcopiei Râmnicului şi Argeşului*, anul XXXVII, nr. 5-6, mai-iunie 1985, pp. 352-354.

893 „Acte oficiale. Consistoriul Superior Bisericesc, Sumarul Şedinţei din 16 octombrie 1912", în *Biserica Ortodoxă Română*, Anul XXXVI, nr. 10, ianuarie 1913, p. 83.

ceilalţi cu care a interacţionat se plasează faţă de el prin prisma unor mai vechi antipatii şi a luptelor pentru putere:

> "Astăzi (2 septembrie 1942) am rostit la R. Vâlcea, sub auspiciile Universităţii populare Solidaritatea, prima mea conferinţă [...] Am fost conmeseanul Mitropolitului Nifon, un om cumsecade şi plin de bun-simţ, adică antipodul predecesorului său Caligula, alias Bartolomeu Stănescu"[894].

Cu toate aceste, din efortul teologului Teodor Păcescu[895], directorul publicaţiei interbelice *Noua Revistă Bisericească* de a surprinde în 1930 caracteristicile principale ale celor mai importante figuri bisericeşti interbelice, reiese că Bartolomeu Stănescu a fost mai degrabă un idealist, ferm convins de ideile sale pentru care s-a luptat în ciuda puţinelor portiţe de comunicare cu oameni şi instituţii importante din epoca sa:

> „P.S.Vartolomeu Stănescu. Episcopul Râmnicului Noul-Severin. Publicist. Prin surprindere, monah. La început o enigmă. La mijloc o întrebare. La sfârşit o explicare. Mai norocos decât ar fi crezut: Cârmuieşte, în stat, biserica. Încearcă profesoratul. Ajunge la episcopat. Când prea mare în planuri, când prea legat de socoteli. Alternanţa rapidă de iarnă şi vară, te ceartă şi te sărută în aceeaşi zi. De teme de critici şi de'nchipuite conspiraţii. Persistă în planuri, dar cedează în conflicte. Când prea democrat printr'o moştenire ierarhică, când prea autocrat printr'o misiune evanghelică. Prezent unde trebuie, P.S.Vartolomeu apare: În Sinod ca leader, în Senat autonomist. In opinia publică, ca măsurător al creştinismului cu filosofia şi ştiinţa. Clerical exagerat, trăieşte în evul mediu. Autoritar, impune metoda comandată în colectivitate. Organizator de concepţie, comandă prin comandanţi în subordine. Temut şi iubit, apărat şi criticat, zideşte, în Oltenia, cetatea puterii clericale. Ca meşterul Manole, rămîne în zidire".

În vreme ce alţi ierarhi ortodocşi interbelici se acomodează foarte uşor schimbărilor de regim politic, cazul patriarhului Miron Cristea fiind, se pare, cel mai elocvent, din moment ce acesta din poziţia de Preşedinte al Consiliului de Miniştri acceptă reintroducerea pedepsei cu moartea în timpul dictaturii carliste[896], Bartolomeu Stănescu se retrage în liniştea lecturilor sale la mânăstire. Totodată de aici nu-l vedem făcând niciun efort de a reveni în scaunul episcopal, nici în perioada guvernării legionare, nici după aceasta. Mai mult decât atât, riscurile asumate de Bartolomeu Stănescu cum ar fi luările de poziţie anti-guvern, susţinerea separaţiei dintre stat şi Biserică, prezenţa publică în proximitatea mişcării legionare, etc., au fost făcute fără a fi însoţite de un calcul de oportunitate, ci mai degrabă din pură convingere. Prin urmare, urmând metafora lui Teodor Păcescu, ierarhul care a luptat în întreaga sa activitate publică pentru separaţia dintre Biserică şi politică a fost scos din scenă chiar de această realitate, ca meşterul Manole rămânând prins în propria-i zidire.

---

894 Gala Galaction, *Jurnalul...*, pp. 166-167.

895 Teodor Păcescu, *Fotografii ortodoxe*, Editura Noii Reviste Bisericeşti, Bucureşti, 1930, pp. 17-18.

896 Florin Constantiniu, *O istorie sinceră a poporului român*, ediţia a IV-a revăzută şi adăugită, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2008, pp. 350-351.

5. Reflecţia intelectuală a lui Bartolomeu Stănescu

5.1. Creştinismul social în România (1912-1926/1938)

Transplantarea creştinismului social în spaţiul românesc se datorează la începutul secolului al XX-lea în mod exclusiv arhimandritul Bartolomeu Stănescu devenit în 1912 arhiereu titular. Acesta ne oferă şi explicaţii de ordin metodologic asupra creştinismului social, pe care, de altfel, îl asumă ca un program pentru arhieria şi episcopatul său. În acest sens, arhiereul Bartolomeu Stănescu îşi strânge câteva discursuri şi predici rostite în anul 1912 pe care le publică într-un volum intitulat *Scurte încercări de creştinism social*[897] menit să confere vizibilitate publică proiectului său personal. Volumului îi este ataşată o *Introducere* prin care arhiereul îşi prezintă poziţionarea intelectuală în cadrul creştinismului social european.

Ţinta creştinismului social o reprezintă încreştinarea societăţii pentru că Împărăţia lui Dumnezeu trebuie „să înceapă a domni şi pe pământ precum domneşte şi în Ceruri”[898]. Aşa cum omul cu titlu individual nu s-a putut mântui decât prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, la fel societatea nu poate progresa decât prin însuşirea şi aplicarea principiilor evanghelice. Pogorârea Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ se face prin încreştinarea instituţiilor sociale şi politice generate de materialismul specific modernităţii şi cu poziţionarea activităţii şi reflecţiei creştin-sociale în societatea civilă:

> „Capitalul însuşi fără Dumnezeu e pieirea popoarelor. Trebuie deci să facem capitalul creştin. Capitalul creştin a sfinţit pământul ţării noastre, cu altarele credinţii – căci aceasta e tradiţia capitalului românesc [...] credinţa noastră să fie către o nouă botezare a ştiinţii, a economiei, a politicei şi a culturii noastre [...] pe noi nu ne apropie azi autoritatea de comandament, ci autoritatea părintească; adică puterea convingerii, nu a constrângerii”[899].

Deşi are izvoare vechi, creştinismul social este însă posibil doar în modernitate, definită ca

> „vremea când s-a putut face o deosebire hotărâtoare între individ şi societate. O astfel de vreme, bineînţeles, nu s-a putut ivi în antichitate, întrucât, după deprinderile şi concepţia antică, omul era absorbit de societate până a-şi fi pierdut nu numai orice libertate civilă[900], dar chiar şi

---

897 Arhiereul Vartolomeiu S. Bacaoanul, *Scurte încercări de creştinism social*..., passim.

898 *Ibidem*., p. IV.

899 „Idei din cuvântarea P. S. Vartolomeiu cu prilejul primului congres eparhial al Soc. Renaşterea”, În *Renaşterea*. *Revistă de cultură religioasă*, anul II, no. 7, iulie 1923, p. 194.

900 Libertăţile pe care le-au cunoscut cei vechi, n-au fost cele civile, pe care nu le-au avut, – (vezi Benjamin Constant în *Cursul de politică constituţională* din 1819; Laboulaye în *Libertăţile vechi şi moderne* 1863; Fustel de Coulanges în La *cité antique* şi Emile Faguet în *Le Libéralisme,* toţi citaţi în cursul de Drept Public al Facultăţii din Paris din anul 1911, pag. 99-100) –, ci numai pe

> dreptul natural de a-şi avea o familie şi o proprietate[901], după cum cel puţin îl concepe Platon în *Republica* lui. În evul mediu de asemenea individul n-a putut să fie conceput aparte de societate, pentru că în afară de libertăţile individuale acordate prin instituţiunea feudalităţii, – şi care erau, după cum se ştie, de ordin politic –, evul acesta n-a mai putut cunoaşte alte libertăţi, ca, de pildă, pe cele publice şi civile din zilele noastre. De altfel e drept, că, atât în antichitate cât mai ales în evul mediu, Creştinismul a pregătit prin practicile şi doctrinele lui calea deosebirii individului de societate"[902].

Prin urmare, originea creştinismului social trebuie căutată în filosofia şi arhitectura politică a modernităţii, aşadar după începutul secolului al XIX-lea, când „mai ales prin organizaţiile politice ale timpului s-a putut ajunge şi mai vizibil, decât prin doctrine şi teorii, la deosebirea dintre individ şi societate"[903]. În ciuda faptului că marea majoritate a surselor sale de gândire o reprezintă autori din spaţiul francez (vezi Anexa 1 – *Lista autorilor citaţi de Bartolomeu Stănescu*), arhiereul aşează începuturile creştinismului social mai degrabă în spaţiul german:

> „Şi într-adevăr că începuturile «Creştinismului Social» în înţelesul, pe care îl are el astăzi, le găsim între anii 1840 şi 1850 prin străduinţele de o parte ale protestanţilor Richard Rothe, Ritschl şi mai ales Wichern (1808-1881)[904], iar de alta ale baronului Ketteler, mai întâiu preot papist la Hogsten, când pronunţă în 1848 cele şase discursuri celebre ale lui asupra regimului proprietăţii după doctrina creştină şi a influenţei sociale a Bisericii[905] şi apoi episcop la Maenţa, când în 1864 îşi scrise opera de «Creştinism Social» intitulată: *«Die Arbeiterfrage und das Christentum»*"[906].

Prin urmare, creştinismul social a însemnat pentru început o deschidere a Bisericii către societate sau altfel spus

> „e vorba de o transpunere în Creştinism a programului social întocmit de revoluţia americano-franceză, transpunere care mai ales clericilor culţi şi inimoşi le apăru pe vremea aceea ca cea mai urgentă măsură de luat, spre a le putea răspunde necredincioşilor cu ceva pozitiv: 1) la învinuirea cum că Creştinismul n-a putut prin el însuşi să îndrepteze societatea şi al 2) la aceea că nici în viitor nu va putea să facă nimic pe tărâmul social"[907].

Pentru Şerban Ionescu, însă, Anglia pare să fi patria creştinismului social, deşi confuzia dintre socialism creştin şi creştinism social nu-i oferă certitudini în acest sens:

> „noţiunile se întrebuinţează unele pentru altele. Există şi o mişcarea creştin-socială, care a început întâiu în Anglia, cu tendinţa de a evolua către mişcarea social-creştină. Citez mărturia

---

cele politice, care constau numai din participarea cetăţenilor la conducerea Statului (nota lui Bartolomeu Stănescu).

901 Platon în *Republică,* Cartea V, pag. 239 şi 245 (nota lui Bartolomeu Stănescu).

902 Arhiereul Vartolomeiu S. Bacaoanul, *Scurte încercări de creştinism social…*, p. IV-V.

903 *Ibidem*., p. VII.

904 Nathusius, *loc. cit.* şi Naumann, *Was heisst Christlich-Sozial,* I, pag. 48, Leipzig, 1894 (nota lui Bartolomeu Stănescu).

905 *„Die grossen sozialen Fragen der Gegenwart, sechs Predigten",* 1849 (nota lui Bartolomeu Stănescu).

906 Arhiereul Vartolomeiu S. Bacaoanul, *Scurte încercări de creştinism social…*, p. VII.

907 *Ibidem*., p. VIII, nota 1.

marelui economist Ch. Gide[908]: Dans le protestantisme de tous pays, le «christianisme-social» tend a évoluer dans le sens de «socialisme chrétienne» et cette simple inversion de mots indique le changement de programme. Cela vent dire que les protestants sociaux adoptent les principes essentiels du socialisme [...] et affirment son parfait accord avec les comandements de l'Evangile"[909].

Bartolomeu Stănescu îşi decupează foarte clar subiectul proiectului său de creştinism social, indicând ca referinţă *core* creştinismul social al celor trei francezi artizani ai mişcării de la sfârşitul secolului al XIX-lea:

„În ce priveşte Franţa însă, trebuie să recunoaştem, că chiar înainte de această enciclică se începuse deja o puternică mişcare în sensul Creştinismului Social, condusă între anii 1870 şi 1880 de Léon Harmel, cu care se împreuna şi mişcarea D-lor Comte de Mun şi De La Tour du Pin. Creştinismul Social al lui Harmel însă, şi al contelui de Mun, n-are nimic de a face cu Creştinismul Social al preotului parizian Lamennais din 1830, pe care acesta l-a apărat prin jurnalul său «l'Avenir» până în 1832, când fu chemat la Roma şi condamnat de Papa. Lamennais reprezintă singur o fază aparte a creştinismului social, care constă în tendinţa de a se uni creştinismul cu ateismul revoluţionar al guvernanţilor pentru moralizarea şi îndreptarea societăţii. Dinpotrivă Creştinismul Social francez dintre 1870 şi 1880 este întru totul asemenea cu cel de origină germană, protestant şi catolic al lui Wichern şi Ketteler, şi cu cel al Papei Leon al XIII-lea din Rerum Novarum"[910].

În ciuda eşecului din Franţa a generaţiei contemporane arhiereului de creştini sociali prin condamnarea *Sillon*-ului de către papa Pius al X-lea din cauza accentelor pronunţate de republicanism şi democraţie, creştinismul social rămâne pentru Bartolomeu Stănescu un proiect viabil pe care-l priveşte cu optimism şi de a cărui implementare în spaţiul românesc este o mare nevoie. Peste toate aceste remarci conforme cu istoria, Bartolomeu Stănescu înţelege doar două aspecte ale creştinismului social care merită luate în calcul la nivel european: fie doctrina social creştină rămâne izolată în scrieri teoretice păstrându-şi astfel pe de o parte originalitatea şi supunându-se criticii mediului academic aşa cum face Georges Goyau[911], fie pe de altă parte este transpusă direct în formulă politică pentru a-şi putea da roadele în societate:

„Ceea ce a compromis această mişcare a fost transformarea ei din doctrină academică şi din operă socială, în învăţătură de club şi în întreprindere politică, pe care oamenii politici protestanţi nu o puteau îngădui pentru bisericile şi clerul lor, iar actualul Papă nu o poate îngădui sub forma republicană şi pur democratică sub care o înfăţişază preotul Lémire şi Marc Sagner în Franţa. Numai în Italia Creştinismul Social sub forma lui democratică a scăpat până astăzi de condamnarea Papei, pentru că acolo el a reuşit să se ferească până astăzi de vre-o direcţiune politică propriu zisă. Pe terenul politic, după cum spune *«Civiltà Cattolica»* din 6

908 Ch. Gide, *Historie des doctrines economiques*, Paris, 1920, p. 601 (nota lui Şerban Ionescu).

909 Şerban Ionescu, „Contribuţia Bisericii la rezolvirea problemii sociale", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul II, no. 4, 5, 6, septembrie 1921, p. 90.

910 Arhiereul Vartolomeiu S. Bacaoanul, *Scurte încercări de creştinism social…*, p. IX.

911 Georges Goyau, *Autour du Catholicisme social…*, passim; IDEM, *Le Catholicisme*, Libraire Félix Alcan, Paris, 1931, passim.

> Iunie 1896, aci se stă încă în expectativă, aşteptându-se însă, după cum spune aceeaşi revistă din 2 Maiu, acelaşi an, un moment propice pentru unirea cu partidul radical”[912].

Demersul său este apreciat de profesorii de la Facultatea de Teologie a Universităţii din Bucureşti, chiar dacă niciunul dintre aceştia[913] nu se va alătura mişcării:

> „În aceste «Încercări de creştinism social» pe care le privim ca lucrări de interpretarea doctrinei creştine pentru folosul societăţii P. S. tinde cu hotărâre lăudabilă să iasă într'u întâmpinarea sociologiei romantice încercată de Auguste Comte, sociologiei fiziologice încercată de René Worms în Francia şi de Glumpowitz şi Novicov pentru lumea germană şi slavă şi sociologiei mecanico-psihologică încercată la Sorbonna de d-l Durkheim, unul dintre profesorii P. S., cu o sociologie creştină în care individul urmează să fie privit ca scop şi ca factor al celei mai înalte perfecţiuni a vieţii omeneşti”[914].

Una dintre caracteristicile constante ale grupului de creştin-sociali din România este aceea a faptului că, în ciuda asumării explicite a creştinismului social ca aparţinând mai degrabă cercurilor de gândire catolică şi protestantă, autorii români nu vorbesc în termeni confesionali, cu excepţia lui Şerban Ionescu care încearcă să traseze linii confesionale între doctrina catolică şi cea protestantă. Ortodoxia este asumată ca un câmp de reflecţie aproximativ nou şi mai ales prin prisma istoriei sale, nu prin teologia confesională ortodoxă ale cărei referinţe lipsesc de cele mai multe ori. Astfel, spre deosebire de spaţiul catolic, în cel dominat protestant, fie statul se substituie Bisericii (calvinism), fie Biserica cedează deliberat problemele sociale statului (luteranism):

> „În protestantism cazul e şi mai grav! Acolo găsim o completă abandonare a problemelor sociale, economice şi politice autorităţii statului. Luther încercase într-un moment dat să le stăpânească, dar a fost cu neputinţă. Astfel recomandă şi el împrumutul, însă în vederile sf. Evanghelii, fără a pretinde restituirea sumei cu un profit oarecare sau chiar a împrumutului net”[915].

Prin comparaţie, spaţiul ortodox este pus sub mai degrabă sub semnul resemnării şi nu al acţiunii, ceea ce explică şi lipsa producerii de efecte sociale a grupului de intelectuali *Solidaritatea*:

> „Biserica a cedat (n.n. statului), prin urmare, ordinei politico-administrative transformarea legislaţiei juridice spre a repara din rădăcini relele şi nedreptăţile sociale existente. Ea a ameliorat, dar nu a constrâns. Creştinul ortodox nu violentează, ci activează în răbdare şi atrage. El e format mai mult din aluatul resemnării şi al răbdării, decât din cel al dreptăţii şi al reacţiunii. Şi totuşi, printr-o afirmare demnă s-a pornit în ultimul timp o mişcare social-creştină şi în Biserica noastră spre a depăşi acceptarea unei situaţii existente şi a lăsa ca spiritul creştin să pătrundă mai adânc în structura statului nostru, reluând firul întrerupt al pravilelor şi legiuirilor noastre în duh creştinesc, spre a încreştina şi mai mult această legislaţie românească,

---

912 Arhiereul Vartolomeiu S. Bacaoanul, *Scurte încercări de creştinism social…*, p. X.

913 Constantin Nazarie, Badea Cireşeanu, Dragomir Demetrescu şi Constantin Chiricescu (28 noiembrie 1913), cu toţii apropiaţi ai Partidului Conservator.

914 A.N.I.C., Fondul Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice, Dosar nr. 2638/1913, fila 33.

915 Şerban Ionescu, *Aspectul social al ortodoxismului…,* p. 10.

care caută aiurea sursele ei de alimentare, decât în tradiţia şi obiceiurile noastre ortodoxe. Modestia îmi spune să trec sub tăcere numele acelor pionieri luptători de la «Solidaritatea» care, acum douăzeci de ani erau nişte simpli vizionari ai unor evenimente, pe care astăzi le trăim aievea"[916].

Dacă Bartolomeu Stănescu devenit episcop al Râmnicului Noul Severin nu mai participă activ în cadrul mişcării creştin-sociale din România, referinţele la acesta rămân constante chiar şi spre sfârşitul anilor 1930, în perioada de bilanţ a mişcării, ocupând pentru întregul interval al existenţei mişcării nu doar poziţia de organizator, ci şi aceea de doctrinar. Totodată, arhiereul este cel care defineşte obiectivele creştinilor sociali din România:

„Pentru noi creştinismul social nu constă decât în introducerea în corpul social al Statului şi a tuturor colectivităţilor şi instituţiunilor omeneşti a unui regim de echitate, care să-i garanteze omului, în oricare situaţiune s-ar afla stimulul de muncă, răsplata ostenelelor, independenţa personală şi prestigiul moral. Funcţiunile publice şi lefurile lor corespunzătoare sunt prin natura lor elemente organice care fac parte din corpul social, trebuesc rânduite în acest corp nu în mod arbitrar ca până acum, ci după echitate, care se leagă prin esenţa ei cu morala evanghelică a Mântuitorului Hristos, adică cu regimul de dreptate şi înobilare al omului prin conştiinţă şi prin societate la care tinde să ajungă Creştinismul Social"[917].

Mişcarea creştinismului social a apărut ca urmare a acţiunii începute de Biserică de a trece valorile creştine din spaţiul privat în structura organismului social, prin urmare prima atitudine asumată este cea antisindicalistă şi pe cale de consecinţă antisocialistă. Astfel, ceea ce a determinat grupul însufleţit de Bartolomeu Stănescu la o astfel de acţiune a fost, în opinia sa, „ivirea unor curente sociale, cum este: socialismul, comunismul, bolşevismul, anarhismul, etc., care având un fundament materialist, antireligios şi revoluţionar, nesocoteau cu totul valorile morale şi religioase în reforma vieţii sociale"[918].

Deşi tentaţiile socialiste apar la autori precum Şerban Ionescu, caracterul antisocialist este subliniat în dese rânduri, din cauza asocierii în epocă a socialismului cu ateismul şi cu separaţia radicală dintre stat şi Biserică. Mai mult decât atât, dogmatismul cu pretenţii de ştiinţificitate al marxismului obligă la o reflecţie consistentă asupra modului în care vor trece valorile Evangheliei în structurile sociale. Astfel, Biserica are datoria să-şi afirme

„mijloacele de tămăduire a relelor sociale. Pentru aceasta are nevoie să iasă din faza dogmatismului pur care atinsese punctul culminant în perioada scolasticismului şi a lăsa spiritul său să radieze până în cele mai intime ţesuturi ale organizaţiunii sociale [...] ceea ce a determinat însă Creştinismul la luare unei atitudini cu caracter practic-social a fost şi ivirea aşa numitului socialism ştiinţific. În esenţa sa socialismul lui Karl Marx şi Frederich Engles era cu

916 *Ibidem*., p. 24.

917 Arhiereul Vartolomeu Bacaoanul, „O nouă orientare pentru plata...", p. 330.

918 Şerban Ionescu, „Creştinismul şi problemele social-economice", în *Studii Teologice*, anul IV, volumul I, 1937, p. 68.

totul materialist şi antireligios. Critica acestui sistem nu atingea decât o latură a problemei sociale şi anume partea economică, fără a se preocupa şi de partea juridică şi politică a chestiunii"[919].

Prin urmare, este resimţită nevoia de a se face distincţia între creştinismul social care propune o reformă socială paşnică şi socialismul creştin tributar revoluţionarismului specific socialismului în general: „există şi grupări (n.n. socialiste) care nu vor să se lepede de Hristos. În Elveţia există Uniunea socialiştilor creştini – care e strict socialistă, deşi şi-a adăugat numele de creştin"[920]. Distincţia majoră dintre cele două corpuri de idei este dată de calea asumată către reforma socială. Astfel, în vreme ce creştinismul social propune mai întâi o reformă morală pentru înfăptuirea celei sociale, socialismul creştin rămâne tributar determinismului şi oferă ca instrument de înfăptuire a reformelor morală şi socială o reformă economică.

Deodată ce grupul de creştini sociali lămureşte poziţionarea proiectului lor în câmpul religios (confesional) şi în cel politic unde se definesc ca solidarişti, anti-socialişti, dar şi anti-capitalişti, Bartolomeu Stănescu prezintă înţelegerea sa asupra terenului de lucru din spaţiul românesc unde credincioşii şi clericii sunt lipsiţi de experienţele fericite ale modernităţii occidentale, dar în acelaşi timp blocaţi în ritualism şi incapabili să distingă umbrele modernităţii. Astfel, clericii ortodocşi, trăiesc

„totuşi *scutiţi,* în schimb, de prea multe griji şi de marile neplăceri, pe care le-am gusta în cazul readucerii în creştinismul nostru românesc a *fireştilor* lui preocupări şi acţiuni de ordin social şi cultural. Preotul nostru ortodox în afară de *costum* şi de *ceaslov,* s-a vărsat fără nici o împotrivire pentru rest, aproape în întregime în masa laicizată şi laicizantă a enoriaşilor săi, după metodele căreia el îşi trăieşte viaţa şi în casa lui şi în sufletul lui; şi orice încercare de a se reînălţa la rolul lui evangelic de *«lumină a lumii şi de sare a pământului»* deocamdată şi în anumite cazuri mai mult îl înspăimântă şi îl umple de mânie împotriva celor care vor să-l readapteze la acest rol, decât să-l entusiasmeze. Din cauza acestei indiferenţe şi inerţii, prestigiul nostru preoţesc scade din zi în zi, *ca şi prestigiul tuturor luptătorilor învinşi şi resemnaţi în învingerea lor;* iar laicismul străbate tot mai adânc şi tot mai în larg ţinutul atât de creştinesc odinioară, al sufletelor şi al rânduelilor noastre sociale"[921].

Deşi, creştinismul se adresează în primul rând conştiinţei persoanei umane şi nu comunităţilor sau neamurilor, nu este totuşi lipsit de relevanţă socială din moment ce stipulează în însăşi esenţa lui separaţia fundamentală dintre temporal şi spiritual sub forma separaţiei dintre Dumnezeu şi Cezar:

„Cum putea oare să rămână fără nici o influenţă socială, faptul că o împărăţie care se zicea că nu e din lumea aceasta, chema totuşi la ea toate plângerile, toate suferinţele şi toate strâmtorările omenirii, şi care fulgera blestemuri îngrozitoare împotriva bogăţiilor, a nedreptăţii, a plăcerilor, a violenţei? [...] care deosebea pe Dumnezeu de Cezar [...] şi care hotăra ca în conflictul dintre

---

919 *Idem*., „Mişcarea social-creştină şi reforma vieţii sociale", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul IV, no. 4, 5, 6, octombrie 1923, p. 75.

920 Arhim. Iuliu Scriban, „Socialism şi creştinism", în *Viitorul. Revistă bisericească şi didactică*, anul XIV, no. 13-18, 1-15 martie, 1-15 aprilie, 1-15 mai 1912, p. 20.

921 Episcop Vartolomeiu Stănescu, „Tăria creştinismului şi veşnicia lui. Divorţul dintre laicism şi creştinism şi prevederea reâmpăcării lor", în *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul 40, nr. 1 (487), octombrie 1921, p. 7.

aceste două împărăţii, cea care trebuie să fie preferată este cea a lui Dumnezeu? Până atunci… societatea civilă cumulase toate puterile; ea lua pe om în primire din leagăn, şi dându-şi asupra lui un drept absolut de viaţă şi de moarte, atât pentru fizic cât şi pentru moral, ea îi zicea: „Tu n-ai să trăieşti, n-ai să cugeţi şi n-ai să simţi decât pentru mine; zeii tăi vor fi zeii mei; însăşi natura nu-şi va permite în tine alte aspiraţiuni, decât acelea pe care i le voi îngădui eu; şi în lupta care s-ar putea ivi între aceste aspiraţiuni şi între instituţiunile mele, cele care vor trebui să biruiască vor fi instituţiunile mele [...] În faţa acestei puternicii însă, creştinismul a opus o altă puternicie, cu totul deosebită, care consacra şi întărea puternicia civilă, dar care în acelaşi timp îngăduia şi chiar prescria nesupunerea faţă de această puternicie civilă, în cazul când cealaltă s-ar fi simţit vătămată de ea. Puterea aceasta spirituală a existat totdeauna în conştiinţa omenească… dar niciodată ea n-a primit o expresiune aşa de netedă, aşa de clară şi aşa de formală; niciodată cele două lumi n-au fost mai deosebite una de alta, de cum a făcut-o revelaţiunea lui Iisus Hristos”[922].

Apropiat mai degrabă de socialism, Şerban Ionescu înţelege astfel rezolvarea chestiunii sociale:

„preţuirea individului după munca depusă pentru binele social, ridicarea ei la valoarea celorlaţi factori productivi: inteligenţa şi capitalul, transformarea dreptului de proprietate, socializarea capitalului, ameliorarea stării materiale şi morale a soartei celor mai mulţi prin cooperarea dintre muncă şi capital, limitarea libertăţii economice cu corolarul ei concurenţa prin extinderea cooperaţiei sociale, armonizarea raporturilor dintre patron şi lucrător şi solidarizarea claselor sociale în locul luptei dintre ele, aşa cum o propagă materialismul istoric”[923].

În acelaşi timp, Şerban Ionescu critică teoria marxistă a plus-valorii care duce la luptă de clasă şi astfel „întronarea unei noi tiranii”[924], precum şi materialismul istoric care consideră factorul economic ca singurul fundament al societăţii. Prin urmare, respingând deopotrivă liberalismul economic clasic şi marxismul, Biserica cere renaşterea sufletească a omului care trebuie să-şi găsească autoritatea în Hristos, nu în piaţa liberă sau în lupta de clasă, ceea ce nu poate fi făcut decât prin înfiinţarea de cooperative.

Dacă la Bartolomeu Stănescu tema socialismului nu este tratată pe larg din cauza faptului că toate curentele sociale şi politice de stânga sunt susceptibile de a degenera în comunism catalogat drept „o idee şi un sistem social *hibrid* şi *omucid,* care trebuie cu desăvârşire părăsit”[925] şi care neagă însăşi Evanghelia[926], Şerban Ionescu oferă câteva exerciţii de reflecţie prin care încearcă să identifice puncte comune între creştinism şi socialism. Dintre acestea, teologul Şerban Ionescu reţine justificarea exproprierii marilor averi conform principiului justiţiei reparative:

„prin justiţia reparativă nu se urmăreşte dispariţia inegalităţilor naturale, care provin din aptitudinile fizice şi morale ale individului şi care sunt mai presus de voinţa eului

---

922 *Idem*., „Puterile sociale ale creştinismului”, În *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul I, nr. 2, pp. 67-68.

923 Şerban Ionescu, „Există la baza socialismului…?”, p. 362.

924 *Idem*., „Mişcarea social-creştină şi reforma…”, p. 79.

925 P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Discurs la Legea Comercializării în Şedinţa Senatului de Joi 29 Mai 1924”, în *Idem.*, *Produsuri sufleteşti…*, p. 357.

926 *Ibidem*., p. 459.

> nostru, ci cele datorate unui contract încheiat între două persoane pe care le separă o profundă disproporţie economică şi socială. Unul îşi închiriază braţele spre ameninţarea mizeriei zilei de mâine, iar celalt sub libertatea dictării condiţiilor de muncă. Un asemenea contract e viciat prin însăşi esenţa sa şi nu poate rămâne valabil din punctul de vedere al dreptului în sine. Proprietatea, capitalul şi munca se valorifică actualmente după valoarea lor socială. Principiului individualist al marei proprietăţi sau acumulării ei în mâinile câtorva latifundiari – care nu era decât o urmare a principiului libertăţii absolute prin organizarea socială actuală – se opune principiului socializării producţiunii sau a marei asociaţii cooperative pentru posedarea proprietăţii ca şi a capitalurilor”[927].

Dominat mai degrabă de un instinct socialist, decât de o convingere fermă, Şerban Ionescu pare să fie singurul care, deşi formal o cunoaşte, nu este înclinat să opereze distincţia dintre creştinismul social şi socialismul creştin. Astfel, acesta este de acord că unica diferenţă între cele două corpuri de idei sociale şi politice, pe de o parte socialismul şi pe de alta creştinismul social şi socialismul creştin, o reprezintă materialismul primuia:

> „Socialismul creştin se inspiră din învăţătura creştină. El este reacţiunea contra socialismului materialist. Luptă şi el contra capitalismului, contra concurenţei excesive, contra trusturilor şi cartelurilor, contra spolierii individului, etc., dar nu prin mijlocul luptei de clasă, ori prin mijloace anarhice sau revoluţionare, ci prin mijlocul înnobilării omului, a înfrânării patimilor nesăţioase şi mai presus de toate pe cale paşnică”[928].

Adresându-se muncitorilor, Şerban Ionescu le vorbeşte despre speculanţi, despre necesitatea păstrării credinţei strămoşeşti şi despre pericolul socialismului internaţionalist, sub forma steagului roşu al Internaţionalei a III-a, care e contra naturii însăşi. Prin urmare, socialismul e bun dacă e şi naţionalist, aşadar reticent faţă de străini şi nu în formula Internaţionalei a III-lea, prezentată ca o organizaţie bolşevică condusă de la Moscova. Folosindu-se de aceeaşi sensibilitate socialistă, Şerban Ionescu propune ca reforma votului universal şi împroprietărirea cu pământ să fie dublate de înfiinţarea contractelor colective de muncă[929]. În acelaşi spirit antinaţionalist înţelege şi juristul Nicolae T. Buzea curentul socialist: „La 1853 socialismul era privit ca fiind decedat, la 1861 ca o primejdie iminentă, iar la 1892 ca un pericol declarat pentru ideea naţională”[930]. Cu toate acestea, majoritatea creştinilor sociali români simt nevoia unui delimitări clare de socialism, fie el şi în formă creştină, o delimitare care are însă valenţe confesionale:

> „dacă apropierea dintre doctrina creştină şi socialism este atât de mare, nimic mai logic decât unirea lor în realizarea scopurilor sociale, ceea ce s-a şi încercat de către reprezentanţii Bisericii

---

927 Şerban Ionescu, „Există la baza socialismului…?”, p. 366.

928 *Idem*., „Contribuţia Bisericii la rezolvirea problemii sociale”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul II, no. 4, 5, 6, septembrie 1921, p. 89.

929 *Idem*., „Cuvinte către muncitori…”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul III, no. 1-3, iunie 1922, pp. 31-36.

930 Nicolae T. Buzea, *Socialismul şi creştinismul social…*, p. 4.

creştine, catolice şi protestante, dând naştere socialismului creştin – care este altceva decât creştinismul social”[931].

Creştinii sociali din România urmează poziţionarea doctrinară a celor occidentali încercând să se situeze la mijlocul distanţei dintre liberalismul economic şi socialismul sindicalist. Cu excepţia lui Bartolomeu Stănescu, Şerban Ionescu, Nicolae Buzea şi Vasile Ispir, creştinii sociali români produc în paginile revistelor *Solidaritatea* şi *Renaşterea* două tipuri de critici care se exclud reciproc: o critică socialistă a capitalismului şi o critică liberală a socialismului:

„Statul are întradevăr o mare misiune în politica sa intervenţionistă [...] iar când această politică suferă de anchilozarea ei seculară, desigur că individul e lasăt la specula criminală şi deşănţată a câtorva indivizi, care nu urmăresc alt scop decât îmbogăţirea prin ori şi ce mijloace. Şi ce e mai dureros, e că la noi cetăţenii nu se pot organiza pentru a contrabalansa spolierea ce se practică la răspântiile cele mai luminoase. Această lipsă de organizare se datoreşte numai slăbirii sentimentelor morale, fără de care orice mişcare de acest fel nu poate reuşi”[932].

Soluţia creştinilor sociali români este o formă de cooperare în spirit creştin care să pună nevoile de asociere în formula solidarităţii şi să blocheze individualismul liberal:

„Simţul solidarităţii, practica cooperaţiei, sute de mii de ori mai eficace şi mai puternice decât egoismul interesului individual, decât goana după profitul personal exclusiv, care se exagerează în economia individualistă a regimului nostru burghez [...] cooperaţia, completată de simţul dreptăţii, este întradevăr arma de salvare a omenirii contimporane şi mijlocul cel mai bun”[933].

La Şerban Ionescu opţiunea antiliberală este una strict economică, în vreme ce opţiunea antisocialistă este una de ordin moral de vreme ce, în opinia acestuia, morala socialistă înseamnă însăşi negarea moralei: „Mizeria socială nu va dispărea dacă vom înlocui concepţia capitalistă a societăţii prin aceea a socializării mijloacelor de producţiune, ci numai atunci când vom săvârşi opera mântuirii”[934]. Exerciţiul libertăţii are drept limită imperativul datoriei şi al binelui general, ceea ce înseamnă că însuşi dreptul proprietăţii individuale trebuie suspus unei critici teologice. Astfel, e necesară coordonarea tuturor forţelor sociale într-un spirit de solidaritate şi caritate fără a leza vreun drept individual[935].

La mijlocul distanţei dintre socialism şi liberalism şi deopotrivă amprentată de Evanghelie, creştinii sociali români identifică solidaritatea. Solidaritatea umană îşi

---

931 ***, „Creştinismul social”, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul 44, nr. 2 (539), februarie 1926, p. 72.

932 Şerban Ionescu, „Fr. W. Förster şi concepţia sa social-creştină”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul III, nr. 4-6, septembrie 1922, p. 66.

933 N. Drăghicescu, „Cooperaţia şi Creştinismul. Reflecţii cu ocazia ultimului Congres al Cooperaţiei”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul V, no. 7, 8, 9, ianuarie 1925, p. 86.

934 Şerban Ionescu, „Fr. W. Förster şi concepţia sa…”, p. 60.

935 Diac. Gr. Cristescu, „Principiile morale ale Sindicatelor creştine”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul III, no. 4-6, septembrie 1922, pp. 71-72.

are originea în „fraternitatea genetică […] fraternitatea finalităţii sau paternitatea duhovnicească”[936]. Creştinismul recunoaşte deplin proprietatea privată, dar şi funcţia socială a bunurilor, pentru că proprietatea îşi are originea în circumstanţele sociale. Prin urmare, fiecare avere poartă cu sine o ipotecă, iar capitalistul se poate bucura deplin de bogăţia sa doar după ce plăteşte datoriile sale către săraci, ceea ce înseamnă că idealul creştin este crearea unei fraternităţi între toţi oamenii, pe care „o putem numi comunism moral, în opoziţie cu comunismul utopist, ori comunismul materialist şi revoluţionar al socialiştilor moderni”[937].

Punerea solidarităţii în formulă practică înseamnă o transformare interioară a persoanei umane chemată să coopereze prin iubirea creştină împotriva capitalismului modern, dar nu în formulă sindicală:

> „creştinii sociali nu acceptă dogma economică a şcoalei liberal-individualiste. Ei vor să înlocuiască egoismul insului economic din epoca modernă a capitalismului, prin creiarea unui spirit de solidaritate, bazat pe iubirea creştinească de aproapele. Doresc o dreptate socială, care însă nu poate fi întronată prin simpla schimbare a condiţiilor economice ale societăţii liberal-capitaliste, ci – odată cu aceasta – şi într-o transformare a insului”[938].

Astfel, soluţia propusă este una experimentată şi adânc împământenită în ţări occidentale precum Anglia, Germania, Austria şi chiar Franţa unde „contrariu socialismului mişcarea creştină este o mişcare profesională şi corporativă şi nu o mişcare de clasă. Ea caută să transforme şi să reînnoiască viaţa profesională prin introducerea principiilor creştine”[939]. Pentru ca oamenii să fie protejaţi de vicisitudinile jocului economic al pieţei libere şi în acelaşi timp să nu devină simple elemente amorfe într-o mare masă de muncitori lipsiţi de religiozitate şi moralitate[940], aceştia trebuie să se organizeze în cooperative:

> „Mişcarea cooperativă urmăreşte întronarea – în locul marei întreprinderi capitaliste – a unei noui ordini a societăţii, în care întreprinderea cooperativistă va fi forma de întreprindere, nu exclusivistă, ceeace nu credem posibil căci în toate regimurile economice de până acum, alături de forma de intreprindere dominantă au trăit şi trăiesc resturi ale formelor economice apuse ori nucleurile economiilor viitoare – dar caracteristică [...] regimul cooperativist înseamnă înlăturarea surselor de venituri altele decât cele provenite din muncă: speculare, monopol, etc. prin această mişcare se ia un pronunţat caracter etic”[941].

---

936 ***, „Creştinismul social”, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul 43, nr. 8 (533), august 1925, p. 458.

937 *Ibidem*., p. 458.

938 I. Mladenaz, „Creştinii sociali şi cooperaţia”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul V, no. 10, 11, 12, aprilie 1925, p. 152.

939 Dem. Const., „Sindicatele creştine din Germania. Organizarea şi programul lor”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul II, no. 4, 5, 6, septembrie 1921, p. 99.

940 Şerban Ionescu, „Există la baza socialismului…?”, p. 367.

941 I. Mladenaţ, „Cooperaţia şi Creştinismul”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul V, no. 7, 8, 9, ianuarie 1925, p. 87.

Prin urmare, Biserica, „închisă în cetatea de fildeş de unde în mod aristocratic mai aruncă câteva poveţe de confort spiritual”[942], deci laicizată, va încerca să dea relevanţă socială mesajului hristic:

> „avem convingerea că numai atunci când concepţia metafizico-religioasă va stăpâni legislaţia socială a unui stat, când spiritul moral-religios va pătrunde în reformele politico-social-economice, când religia şi morala vor fi la baza învăţământului şi a educaţiei [...] se va putea ajunge cu adevărat la o reformă durabilă şi salutară a vieţii sociale”[943].

Legitimându-şi gândirea prin invocarea unor nume ca Ludlow, Maurice, Kingsley şi E. Vansittart-Neale pentru Marea Britanie sau Ketteler, Lassalle, Adolf Wagner şi Robert Wilbrandt pentru Germania, I. Mlandenaţ localizează naşterea cooperativelor în contemporaneitatea capitalistă: „Cooperaţia este o apariţie a vremurilor noui: este un produs al capitalismului modern şi anume s-a născut ca o tendinţă faţă de actualul regim liberal-capitalist”[944]. Însuşi progresul omenirii este pus sub semnul cooperaţiei, drept cea mai modernă formulă economică ce reuşeşte să împace exigenţele liberale ale liberei concurenţe, proprietăţii private şi antreprenoriatului cu protecţia muncitorilor: „Progresul omenirii s-a făcut, necontestat, pe linia vieţii politice de la tirania autocrată la libertate, iar în direcţia vieţii economice, de la robie la cooperaţie”[945]. Prin urmare, cooperativa este singura cale de a pune în formulă practică solidaritatea umană cu respectarea principiilor creştine:

> „solidaritatea tuturor consumatorilor cu excluderea tuturor intermediarilor, cu economisirea cinstită a tuturor mijloacelor de reclamă sgomotoasă şi ilicită – propria producţiune a articolelor de consum, cu siguranţa clientelei, care înlesneşte să producă întotdeauna cât trebuie şi ce trebuie, ocolind astfel toate riscurile unei producţii anarhice învăluită în misterul libertăţii de concurenţă care e mai adesea libertatea de exploatare”[946].

Propuneri sociale ale cercului *Solidaritatea* sunt de cele mai multe ori îndreptate către elitele politice şi muncitorii din marile fabrici. Aceştia consideră necesară introducerea de asigurări sociale împotriva bolilor, invalidităţii, accidentelor şi şomajului. Peste toate acestea, problema *salariului just* este dezbătută de mai multe ori atât în cadrul conferinţelor, cercurilor de studii, dar şi în Parlament prin Bartolomeu Stănescu şi deputatul Ştefan Bogdan. Calcularea unui salariu trebuie să ţină cont de demnitatea persoanei umane indiferent de poziţia sa socială pentru că

> „orice lucrător adult are dreptul la un salariu minim care să-i permită de a-şi întreţine în mod demn familia sa [...] plusul deasupra salariului minim trebue să corespundă pentru lucrător după valoarea aportului muncii sale. Salariul trebue să remunereze: aplicarea aptitudinile şi

---

942 Dr. V. Gh. Ispir, „În chestia reorganizării Bisericii…”, p. 184.

943 Diac. Gr. Cristescu, „Principiile morale ale Sindicatelor…”, p. 73.

944 I. Mladenaţ, *op. cit*., p. 89.

945 N. Drăghicescu, *op. cit*., p. 85.

946 Preotul Petre Chiricuţă-Galaţi, „Cooperaţia şi Creştinismul”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul V, no. 7, 8, 9, ianuarie 1925, p. 91.

> capacităţile speciale ale lucrătorului. De asemeni trebue să-l pună la adăpost de riscurile şi pericolele inerente profesiunii. Statul trebue să faciliteze determinarea salariilor asigurând publicarea de statistici obiective asupra scumpirii vieţii”[947].

Pentru Bartolomeu Stănescu tema *salariului just* este centrală nu doar creştinismului social, ci şi Bisericii în general care trebuie să se asigure că în societate domneşte dreptatea socială:

> „Pentru noi creştinismul social nu constă decât în introducerea în corpul social al Statului şi a tuturor colectivităţilor şi instituţiunilor omeneşti a unui regim de echitate, care să-i garanteze omului, în oricare situaţiune s-ar afla stimulul de muncă, răsplata ostenelelor, independenţa personală şi prestigiul moral. Funcţiunile publice şi lefurile lor corespunzătoare sunt prin natura lor elemente organice care fac parte din corpul social, trebuesc rânduite în acest corp nu în mod arbitrar ca până acum, ci după echitate, care se leagă prin esenţa ei cu morala evanghelică a Mântuitorului Hristos, adică cu regimul de dreptate şi înnobilare al omului prin conştiinţă şi prin societate la care tinde să ajungă Creştinismul Social”[948].

Preocupat de diferenţele confesionale din cadrul doctrinei social-creştine, Şerban Ionescu reproşează catolicismului aspectul contractualist al salariului just derivat nu doar din elemente strict teologice, ci şi din dreptul roman. Astfel, teme specifice ale creştinismului social din ţări precum Franţa sau Belgia, cum ar fi ideea de contract, salariu, proprietatea privată, raportul dintre capital şi muncă sau natura dobânzii oscilează între elementul religios şi cel juridico-raţional[949] şi nu prin exigenţa specifică ortodoxiei care ar fi, în opinia acestuia, familia: „Problema familiei formează în ortodoxism celula organismului social”[950]. Prin urmare, salariul just nu trebuie limitat la veniturile lucrătorului, ci la cele ale familiei devenind astfel un salariul social care

> „trebuie să corespundă, după concepţia Romano-catolicismului, nu numai trebuinţelor imediate ale lucrătorului, ci să satisfacă şi cerinţele ordinare şi extraordinare ale familiei, salariul individual devine astfel un salariu social. El poartă însă în sine o nepreciziune. Variază acest salariu de la familie la familie după nevoile fiecăruia sau e un salariu constant? Ce se întâmplă când lucrătorul sau servitorul nu corespunde cu munca sa unui salariu social? Principial se recunoaşte justeţea salariului, oricât de mic ar fi el, dacă este rezultatul unui contract liber. Dar, în cazuri de «necesitate extremă», adică în situaţii de nevoi urgente? Supt concepţia catolică, servitorul singur îşi poate recupera prin sustrageri continue dela stăpânul său diferenţa de salariul necesar acoperirii nevoilor sale”[951].

Însă, tema *salariului just* inspirată direct din doctrina socială catolică şi păstrată în marea majoritate a formulelor corporatiste europene[952] are menirea a puncta poziţia dominată a claselor defavorizate într-un capitalism generat nu de o

---

947 Diac. Gr. Cristescu, „Principiile morale ale Sindicatelor…”, p. 73.
948 Arhiereul Vartolomeu Bacaoanul, „O nouă orientare pentru plata...”, p. 330.
949 Şerban Ionescu, *Aspectul social al ortodoxismului…,* p. 9.
950 *Ibidem*., p. 19.
951 *Ibidem*., p. 9.
952 Peter J. Williamson, *Varieties of Corporatism…*, pp. 34-35.

piaţă liberă individualistă, ci de o piaţă liberă în care actorii sunt corporaţiile profesionale aflate sub constanta protecţie a statului. În acest sens, salariul just trebuie să reflecte poziţia socială a muncitorului şi să-i acopere accesul la hrană, îmbrăcăminte, acoperiş pentru familia lui şi mai ales să-i permită să economisească bani pentru perioadele când este bolnav sau şomer.

În plan politic, creştinii sociali din România sunt cel puţin atenţi, dacă nu chiar interesaţi de exigenţele democraţiei căreia îi găsesc origini creştine:

> „Ideea democratică pe care Alexis de Tocqueville o salută ca pe un dar divin, a cărei început de realizare îl constă la mai toate popoarele nu este alt ceva decât continuitatea ideei creştine de egalitate, care în virtutea forţei ei inerente tinde să se realizeze nu numai în credinţa creştinilor, ci şi în viaţa lor socială [...] legalitatea creştină atrage după sine şi egalitatea cetăţenească şi egalitatea juridică prin proclamarea libertăţii şi a drepturilor omului, iar aceasta atrage după sine egalitatea politico-socială şi cea economică întrucât creştinismul este, cum observă Tocqueville cel care a facilitat pătrunderea ideii democratice în toate straturile societăţii”[953].

În aceeaşi idee, juristul Nicolae Buzea ne oferă o definiţie a democraţiei din perspectiva creştinismului social ce aminteşte de principiul subsidiarităţii: „capilaritatea socială în virtutea căruia cel vrednic de jos să se poată ridica sus, iar cel de sus să se pogoare în mod necesar jos, când nu s-ar mai putea menţine pe puterile lui sus”[954]. Pentru ca şi societatea, şi guvernul să fie democrat, autorul îl parafrazează pe Alexis de Tocqueville spunând:

> „Guvernământul este democrat când este constituit de către popor şi pentru el, iar societatea este democrată atunci când, după cuvintele abatelui Pottier, toate puterile sociale funcţionează în chip armonic şi în ordinea lor ierarhică, aşa fel că, asigurând fiecărui individ posibilitatea unei depline dezvoltări, are ca rezultat final realizarea binelui comun”[955].

Prin urmare, în formula creştinilor sociali români democraţia înseamnă un mix de subsidiaritate, suveranitate populară, armonie socială, grija faţă de înfăptuirea binelui comun, dar mai ales egalitatea socială înfăptuită sub patronajul Bisericii: „Ideea democratică, ideea de egalitate care se realizează pe zi ce trece în fiinţa societăţii este un rezultat după Tocqueville al influenţei Bisericii”[956]. Democraţia însă este mai degrabă opţională, faţă de problemele economice şi sociale care par a fi urgente şi faţă de ideea de naţiune căreia niciun teolog ortodox interbelic nu i se putea sustrage:

> „Individualismul economic, a cărui expresie e proprietatea privată şi individualismul social şi politic exprimat în egalitatea şi libertatea individuală se împlinesc prin individualismul naţional,

---

953 Şerban Ionescu, „Puterea socială a Religiunii”, în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul II, nr. 10, 11, 12, martie 1922, p. 212.

954 Nicolae Buzea, „Creştinismul social…”, p. 119.

955 *Ibidem*., p. 119.

956 Şerban Ionescu, „Puterea socială a Religiunii…”, p. 213.

> a cărui formă precisă și hotărâră se găsește în bisericile ortodoxe – naționale autonome, toate însă cuprinse în aceeași uniune religioasă, fondată pe numele lui Iisus”[957].

Transplantat în spațiul românesc cu puțin timp înainte de începerea primului război mondial de către Bartolomeu Stănescu, creștinismul social a avut darul de a crea pentru o scurtă perioadă de timp în anii 1920 o emulație intelectuală la nivel de elite culturale și politice. Formulele de reformă socială rostite de către grupul social-creștin *Solidaritatea* nu au avut însă darul de a fi puse în practică exceptând *Societatea Preoțească Renașterea* din Episcopia Râmnicului Noul Severin. Astfel, după 1929 referințele la creștinismul social aproape lipsesc, ceea ce ne indică o renunțare la proiectul socio-politic promovat cu entuziasm după primul război mondial.

Artizani ai creștinismului social precum Șerban Ionescu sau Vasile Ispir rememorează figura promotorului Bartolomeu Stănescu către sfârșitul perioadei interbelice fără să explice de ce au renunțat la un proiect care, deși nu a beneficiat de un public cu adevărat receptiv, părea să corespundă nevoilor unor intelectuali teologi sau cel puțin sensibili la problemele societății de a-și pune în aplicare, fie doar și la nivel de reflecție, sensibilitățile social-creștine. Părăsit în România încă din anii 1920, creștinismul social pare, în percepția lui Vasile Ispir, să fi fost însușit mai degrabă de organizații politice fasciste din occidentul Europei:

> „creștinismul social, fără să se identifice cu anumite partide politice, a început să se afirme mai în toate țările, în Germania este partidul național-creștin, în Italia partidul fascist, în Belgia partidul catolic, în Anglia mișcarea social creștină”[958].

Prin urmare, creștinismul social românesc își datorează atât nașterea, cât și existența în primul rând lui Bartolomeu Stănescu și se orientează către o formulă socio-politică depărtată de creștinismul social conservator francez apropiindu-se mai degrabă de solidarism. Efectele mișcării sunt însă aproape insesizabile în epocă, însă reflecțiile care au animat-o pun *Solidaritatea* sub semnul originalității și al pionieratului în ceea ce privește efortul creștinilor de a găsi compatibilități între modernitate și credință.

5.2. Sociologia durkheimiană: o nouă teologie socială

O a doua sursă majoră a reflecției episcopului Bartolomeu Stănescu o reprezintă sociologul Émile Durkheim, cel care a avut un impact direct asupra ierarhului fiindu-i profesor la Facultatea de Litere a Universității Sorbona din Paris și coordonatorul lucrării de licență și al tezei de doctorat, dar și un impact indirect cel puțin la fel de substanțial și care reiese din faptul că Bartolomeu Stănescu face în permanență apel la sociologia durkheimiană în analizele și pozițiile sale publice.

---

957 ***, „Creștinismul social”, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul 43, nr. 8 (533), august 1925, p. 461.

958 Vasile Ghe. Ispir, *Biserica în serviciul social*..., p. 26.

Émile Durkheim, deşi cunoscut ca unul dintre părinţii sociologiei ca ştiinţă separată de alte ştiinţe sociale cum ar fi filosofia, pedagogia sau psihologia, şi-a început cercetările academice mai degrabă în câmpul ştiinţelor educaţiei[959] într-o Franţă devenită recent republicană în urma înfrângerii suferite în războiul cu Germania. Sociologul francez cu origini iudeo-germane, deşi nu a fost o figură politică, ci şi-a păstrat pentru întreaga carieră poziţia de *scholar*, a fost puternic influenţat de contemporaneitatea sa şi mai ales de primul război mondial care aducându-i pierderea unicului său fiu i-a grăbit sfârşitul. Pe de altă parte, Franţa sfârşitului de secol XIX-lea dominată de un naţionalism antisemit acutizat în urma *Afacerii Dreyfus* nu furniza tocmai un spaţiu public în care ideile politice ale unui evreo-german născut în teritoriul tocmai pierdut în defavoarea Germania să fie ascultate.

În acest context, Durkheim nu dezvoltă o teorie politică în sine şi nici măcar o sociologie politică, însă viziunea sa asupra societăţii enunţată din dorinţa de a identifica sursa moralităţii sociale, îl face să aibă idei politice destul de influente în epocă atât pentru creştinii sociali francezi, cât şi pentru Bartolomeu Stănescu. Astfel, am optat pentru o analiză a ideilor politice exprimate în volumul *Professional Ethics and Civic Morals* a lui Émile Durkheim şi conţinând cursurile universitare susţinute de acesta între anii 1890 şi 1900 la Bordeaux[960]. Savantul francez va relua aceste cursuri la Sorbona în perioada 1904-1912, un interval care se suprapune peste studenţia pariziană a lui Bartolomeu Stănescu, dar nu vor fi publicate până în 1950, atunci când vor apărea sub numele „Leçons de sociologie [, physique des moeurs et du droit]”[961]. Iniţial, aceste cursuri au fost receptate ca nefiind foarte importante pentru cunoaşterea lui Durkheim şi a sociologiei durkheimiene, dar, faptul că sunt opera cea mai politică a acestuia, a trezit interesul biografilor săi.

Încadrate cronologic aceste prelegeri fac parte din faza pozitivistă a carierei sociologului francez, fiind parte din încercarea lui Durkheim de a inventa sociologia ca disciplină academică autonomă al cărei scop şi obiect erau studiul faptelor morale. Totodată este locul în care sociologul francez schiţează o teorie asupra statului, corporaţiilor intermediare dintre individ şi stat, drepturilor naturale, etc., dat fiind interesul acestuia pentru problema socială rezultată din revoluţia industrială şi erodarea creştinismului. Prin urmare, Europa de care vorbeşte Durkheim este una a separaţiei dintre societate şi economie, lipsei regulilor morale şi mai ales dominată de victimele şi anarhia pieţei libere. Astfel, preocuparea centrală a lui este aceea de a identifica un izvor de moralitate în societatea modernă dominată de economie, astfel încât sociologia sa este la bază o ştiinţă morală plasabilă mai degrabă în zona gândirii conservatoare, decât în cea republicană, liberală şi democratică. Teologul John Milbank merge chiar mai departe şi numeşte

---

959 Émile Durkheim, *Educaţie şi sociologie*, traducere precedată de un studiu introductiv asupra lui Durkheim ca pedagog de Iorgu Stoian, Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1930, pp. 67-126.

960 Bryan S. Turner, „Preface to the Second Edition”, în Émile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, 2nd edition, translated by Cornelia Brookfield, with a new preface by Bryan S. Turner, Routledge, London and New York, 1992, p. xxx.

961 Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, avant-propos de Hüseyin Nail Kubali, 3e édition, Quadrige/PUF, Paris, 1997, passim.

întreaga sociologie a lui Durkheim o sociologie a religiei considerând că savantul francez şi-a construit întregul discurs academic încercând să elaboreze o nouă teorie asupra secularizării[962].

Mai mult decât atât, arată Robert Nisbet[963], sociologia în sine s-a născut într-un mediu conservator ca reacţie la schimbările revoluţiilor industriale şi politice, ale secolelor XVIII şi XIX. Deşi încercările de a face sociologie nu lipsesc nici în zonele liberală sau socialistă, temele abordate ca *autoritatea*, *sacrul*, *comunitatea* sau *organicitatea* sunt de inspiraţie conservatoare, la fel ca valorile contrarevoluţionare propuse (familia, religia, autoritatea[964]). Astfel, a face sociologie însemna un răspuns intelectual asupra sensului pierdut al ideii de comunitate, secularizării, lipsei de moralitate şi valori, iar Durkheim prin cercetările sale subscrie acestui trend prin cinci dimensiuni:

> „primaţia societăţii asupra individului, necesitatea restricţiilor morale asupra păcatelor oamenilor, importanţa autorităţii în organizarea comunităţilor, dependenţa societăţii de valorile religioase şi caracterul organic al relaţiilor sociale”[965].

O altă perspectivă însă este aceea de a-l înţelege pe Durkheim în continuitatea intelectuală a lui Henri Saint-Simon (1760-1825) mai ales datorită temelor de sensibilitate socialistă tratate de el cum ar inegalitatea socială sau instituţia moştenirii care, în opinia sociologului, nu stabileau o legătură între meritele şi răsplata moştenitorului şi astfel „invalida întregul sistem contractual în chiar rădăcinile sale […] sistemul operează în condiţii care nu sunt drepte”[966].

Durkheim face sociologie împotriva utilitarismului individual al lui Herbert Spencer şi pune în centrul preocupărilor sale religia, alungată din pozitivismul ştiinţific din cauza lipsei de relevanţă pe terenul testabilităţii empirice. Însă, pentru Durkheim influenţat de Fustel de Coulanges care analizează în *Cetatea antică* societatea în termeni teologici, religia este un fenomen social, iar credinţele religioase sunt reprezentări colective ale societăţii. Prin urmare, Durkheim se află în căutarea motivelor care creează anomia socială, dar şi a formei de autoritate care poate să reinstaureze ordinea în societate, iar soluţia identificată o reprezintă, ca şi în cazul creştinismul social de orientare conservatoare, corporaţiile profesionale sub forma grupurilor care pot să anuleze intervalul dintre cetăţean şi stat, dar care în acelaşi timp pot extrage individul din comunităţile naturale supuse şi ele disoluţiei, cum ar fi familia.

---

962 John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford, 1993, p. 66.

963 Robert Nisbet, *The Sociological Tradition*, Heinemann, London, 1966, passim.

964 Raymond Aron, *Opiul intelectualilor*, ediţia a II-a, traducere din limba franceză de Adina Dinițoiu, Curtea Veche, București, 2008, p. 24.

965 Bryan S. Turner, „Preface to the Second...”, p. xviii.

966 Émile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, 2nd edition, translated by Cornelia Brookfield, with a new preface by Bryan S. Turner, Routledge, London and New York, 1992, p. 213.

Prin urmare, corporaţiile profesionale (fr. – *corporation*, engl. – *guild*) sunt singurele comunităţi care impun individului o oarecare moralitate, oferă sensul comunitar pierdut în urma revoluţiei franceze şi mai ales în cadrul sindicalismului:

> „Pentru ca un astfel de grup să existe, fiecare parte trebuie să coopereze, nu ca şi cum ar fi de unul singur, adică, ca şi cum el însuşi ar însemna întregul: din contră, fiecare parte trebuie să se comporte într-un mod care permite întregului să supravieţuiască. Dar condiţiile existenţei unui întreg nu sunt aceleaşi ca ale părţii, pentru simplu motiv că partea şi întregul nu sunt aceleaşi lucruri. Interesele individului nu sunt şi cele ale grupului căruia îi aparţine şi chiar de multe ori există un antagonism real între unul şi celălalt”[967].

Durkheim alege astfel să se uite către *establishment*-ul Vechiului Regim, dar nu are nostalgia breslelor medievale[968], identificând formele maxime de moralitate socială în comunităţile organizate în cadrul unor parohii, puse sub patronajul unui sfânt sau în cele care organizau proiecte de caritate publică, fiind comunităţi organizate mai degrabă pe vocaţie[969]. Corporaţiile medievale sunt cele care au creat oraşele libere şi au devenit baza sistemului politic occidental care se schimbă treptat abia cu ocazia revoluţiei industriale. Pentru că o industrie nu putea încăpea într-un oraş, acestea au ieşit din graniţele corporaţiilor şi au intrat direct sub controlul statului care oferea pe de o parte, privilegii fabricilor şi, pe de altă parte le supunea propriului control, ceea ce nu se întâmpla în cazul corporaţiilor[970]. Acestea însă, deşi organizaţii relativ autonome şi subsidiare, au dispărut ca „o substanţă moartă sau un corp străin care persistau în organismul social prin forţa inerţiei”[971], deşi n-au fost absorbite sau închise de către stat.

Prin urmare, în plan social Durkheim confirmă corporaţiile profesionale ale creştinilor sociali din Franţa gândite sub forma unei comunităţi între angajat şi angajator, autoadministrate şi capabile să ofere tuturor membrilor asigurările sociale necesare[972]. În plan politic sociologul merge către acelaşi tip de reprezentare politică pe baze corporatiste ca Tour du Pin sau Fr. le Play: circumscripţiile electorale nu sunt jurisdicţionale, ci iau forma asociaţiilor profesionale, iar toată organizarea corporatistă trebuie să aibă ataşată o birocraţie de stat care însă nu poate avea competenţe în salarizare, asigurări de sănătate, conflictele de muncă, chestiuni gestionate de tribunale speciale[973]. Astfel, corporaţiile profesionale reprezintă condiţia primordială pentru organizarea statului, iar societatea politică este „formată prin împreunarea unui număr însemnat de grupuri sociale secundare, supuse aceleiaşi autorităţi care la rândul ei nu este supusă unei alte autorităţi superioare”[974]. Prin urmare, statul devine un rezultat al corporaţiilor profesionale,

---

967 *Ibidem*., p. 14.
968 *Ibidem*., p. 17.
969 *Ibidem*., p. 21.
970 *Ibidem*., p. 36.
971 *Ibidem*., p. 37.
972 Émile Durkheim, *De la Division du travail social*, Félix Alcan, Paris, 1926, p. xxxi.
973 *Idem*., *Professional Ethics and Civic Moral…*, p. 40.
974 *Ibidem*., p. 45.

„un grup de oficiali *sui generis*, în care sunt lucrate reprezentare şi faptele de voinţă ale colectivităţii, deşi nu sunt produse de colectivitate. Nu este legitim să spui că statul întrupează conştiinţa colectivă”[975].

Statul corporativ al lui Durkheim este menit să elibereze individul de sub tutela şi tirania statului însuşi. Astfel, corporaţiile sunt o contrapondere pentru stat în demersul de a elibera individul. Prin conflictul dintre stat şi corpurile secundare, individul este liber, deci statul face individualismul posibil[976] sau, altfel spus, drepturile indivizilor trebuie să fie câştigate din forţele opuse care le neagă. Statul are rolul de a mobiliza grupurile secundare (Biserică, familii, asociaţii, grupuri profesionale, etc.) să ofere drepturi indivizilor, dar amintindu-le că deasupra lor există statul, adevăratul autor al drepturilor şi libertăţilor. Statul însuşi răscumpără individul din mâinile societăţii anomice dominată de lupta de clasă prin moralitate:

„Sarcina fundamentală a statului este […] să persevereze în a chema individul către o viaţă morală. […] dacă cultul persoanei umane este singurul destinat să supravieţuiască, aşa cum se pare, atunci trebuie să fie observată de către stat şi egalitatea indivizilor. Acest cult are tot ceea ce este necesar să ia locul cultelor religioase al timpurilor anterioare. Serveşte chiar bine ca şi acelea în a aduce acea comuniune a minţilor şi voinţelor care este prima condiţie a vieţii sociale”[977].

Prin urmare în regimul politic imaginat de Durkheim,

„statul nu trebuie să devină un simplu spectator social (aşa cum îl vor economiştii[978]) care să intervină doar în sens negativ sau (aşa cum îl vor socialiştii) o rotiţă în maşinăria economică. Este, mai presus de ceilalţi, organul suprem al disciplinei morale”[979].

Aşadar, Durkheim leagă moralitatea socială de disciplină şi autoritate, astfel încât lipsa moralităţii este asociată cu anarhismul politic, ceea ce înseamnă că democraţia este imposibilă în absenţa unor forme de autoritate, disciplină şi moralitate realizate prin consultări populare:

„Statul este organul gândirii sociale. Acest lucru nu înseamnă că toată gândirea socială vine de la stat. Sunt de două tipuri. Unul vine din masa colectivă a societăţii şi este difuz în masa socială; este compus din acele sentimente, idealuri, credinţe pe care societatea le-a produs în mod colectiv de-a lungul timpului, şi care sunt prezente în conştiinţa fiecăruia. Celălalt este fabricat în acel organ numit guvernarea de stat. Cele două sunt înrudite. Sentimentele vagi difuze care plutesc deasupra societăţii influenţează deciziile statului, ideile expuse în Cameră, discursurile ţinute acolo, şi măsurile aprobate de miniştri, toate au un ecou în întregul societăţii”[980].

Totodată Durkheim nu este un fanatic al democraţiei, dar o acceptă ca fiind cel mai bun regim pentru contemporaneitatea sa. Virtuţile democraţiei în regimul

975 *Ibidem*., p. 50.
976 *Ibidem*., p. 64.
977 *Ibidem*., p. 69.
978 A se înţelege *liberalii*.
979 Émile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals…*, p. 72.
980 *Ibidem*., p. 79.

corporaţiilor profesionale sunt scăderea gradului de pasivitate a cetăţenilor şi egalitatea de şanse a acestora, dar reprezentarea politică proporţională este inferioară celei corporatiste deoarece presupune simpla numărare a suporterilor unei anumite opinii.

> „Asocierea profesională este adevărata unitate electorală, iar legăturile dintre noi provin mai degrabă din vocaţia noastră decât din structurile regionale de loialitate, este natural ca structura politică să reflecte felul în care noi înşine formăm grupuri bazate pe acordul nostru. Haideţi să ne imaginăm corporaţiile sau breslele reînfiinţare sau reînviate conform acestui plan de mai sus: fiecare va avea în frunte un consiliu pentru a fi direcţionat şi guvernat. Oare aceste consilii nu ar fi potrivite pentru a juca rolul unităţile electorale intermediare, care astăzi sunt doar sub forma regiunilor? Viaţa profesională nu e niciodată întreruptă. Corporaţia sau breasla şi organele sale sunt mereu în acţiune şi deci adunările guvernamentale care vor rezulta din ele nu vor pierde legătura cu consiliile naţionale: de asemenea, nu există riscul de a fi izolate în ele însele, sau să nu perceapă suficient de repede şi real schimbările din străfundurile populaţiei”[981].

Durkheim se apropie de gândirea creştinilor sociali nu doar sub aspectul corporaţiilor profesionale, al unei uşoare reticenţe faţă de democraţie, ci şi din ipostaza de solidarist asociat lui Léon Bourgeois. Astfel, împotriva filosofiei liberale a lui Herbert Spencer care susţinea că solidaritatea socială în contextul diviziunii muncii este produsă spontan şi automat dacă fiecare individ îşi urmăreşte propriul interes economic, sociologul francez descrie solidaritatea în termenii primatului comunităţii asupra individului: „Unde solidaritatea mecanică este la bazele coeziunii sociale, comportamentul social este controlat prin valori şi credinţe comune; colectivitatea domină individul şi este doar o dezvoltare rudimentară a conştiinţei de sine individuală”[982]. Totodată solidaritatea socială a lui Durkheim înseamnă trecerea de la solidaritatea mecanică produsă de capitalism în jurul moralităţii pieţei libere, la depăşirea stadiului luptei de clasă prin comuniunea dintre patroni şi muncitori[983]. Durkheim accentuează ideea de libertate individuală, toleranţă, pluralism social şi politic considerând societatea ca o balanţă între drepturi şi datorii ce pune în valoare individualismul doar în formula solidarităţii sociale: „Pentru Durkheim drepturile sunt reale şi pozitive şi nu doar defensive şi negative cum erau pentru liberali: solidaritatea creează un sistem de drepturi şi datorii, nu doar un forum de liber schimb”[984].

Astfel, grupurile profesionale pot inspira societatea prin moralitatea lor internă care stinge lupta de clasă, dar statul rămâne singurul organ în stare să conserve libertăţile individuale. Prin urmare, singura formă de angajament politic pe care o numeşte sociologul şi o şi asumă este patriotismul, dat fiind faptul că popoarele au suflet, iar acesta se manifestă în datini judecătoreşti, folclor, credinţă

---

981 *Ibidem*., pp. 103-104.

982 Anthony Giddens, *Émile Durkheim*, The Viking Press, New York, 1978, p. 31.

983 *Ibidem*., p. 36.

984 Susan Stedman Jones, *Durkheim Reconsidered*, Polity Press, Oxford and Malden, 2001, p. 51.

religioasă, etc.[985]. Totodată pentru ca societatea civilă să fie liberă trebuie să fie asociativă, iar indivizii sunt cu atât mai puternici, cu cât statul este mai puternic[986] şi mai conectat la nevoile societăţii: „statul e o persoană care are conştiinţă de sine; el spune *eu voesc* […] statul e stabilitatea opusă acestui kaleidoscop veşnic în mişcare, care e societatea civilă"[987].

Mai mult decât atât, Durkheim a fost un susţinător indirect al creştinilor sociali francezi întâlnindu-se cu aceştia în ceea ce teologul John Milbank numeşte *The New Social Theology*:

> „În zorii Revoluţiei Franceze, mai mulţi gânditori catolici au negat posibilitatea unei politici seculare pe considerentul că politica îşi are bazele într-o ordine socială direct revelată sau creată de Dumnezeu. Această concluzie n-a fost deloc o întrerupere a marşului iluminismului liberal ce acea să urmeze. Din contră, a reprezentat o nouă încercare de a rezolva marea antinomie produsă de ştiinţa socială seculară – oamenii construiesc societatea sau societatea construieşte umanitatea?"[988].

Răspunsul lui Durkheim şi deopotrivă al creştinilor sociali era acela că din moment ce individul este mereu situat în interiorul societăţii, aceasta nu este un *artifactum*, ci un aspect al creaţiei divine. Astfel, se creează o continuitate cel puţin la nivel metodologic şi metafizic între teologia socială şi sociologia sfârşitului de secol XIX: „Socialul, care pentru contra-revoluţionarii catolici era direct creat sau revelat de Dumnezeu, devine pentru Comte sau Durkheim ceva primit în dar pentru a controla natura"[989]. Aşadar, societatea civilă este un spaţiu non-politic, guvernat mai degrabă de providenţa divină decât de contractul social, cu legi proprii derivate conform *noii teologii sociale* din creştinism:

> „Societatea civilă cuprinde tot ceea ce într-o naţiune nu atârnă direct de stat: familia, comerţul şi industria, religia (acolo unde nu depinde de stat), ştiinţa, arta […] o întreagă viaţă care se naşte şi se dezvoltă fără ca statul să întervie"[990].

Prin urmare *noua teologie socială* introduce providenţa divină într-o realitate politică desenată de modernitatea liberală ca fiind nenaturală şi pusă sub semnul contractului social. Atât sociologii în general, cât şi Durkheim în particular împart un ethos comun la nivel de preocupări şi susţin aceleaşi lucruri cum ar fi importanţa educaţiei, nevoia de autoritate spirituală şi temporală pentru a menţine identitatea culturală şi mai ales centralitatea asociaţiilor intermediare şi corporaţiilor[991].

---

985 Émile Durkheim, *„Germania mai presus de toate". Mintalitatea germană şi războiul*, tradus de B. Vaschide, Libraire Armand Colin, Paris, 1915, p. 29.

986 Anthony Giddens, *Émile Durkheim*, The Viking Press, New York, 1978, pp. 61-68.

987 Émile Durkheim, *„Germania mai presus de toate"…*, p. 31.

988 John Milbank, *Theology and Social Theory…*, p. 51.

989 *Ibidem*., p. 52.

990 Émile Durkheim, *„Germania mai presus de toate"…*, p. 28.

991 Robert Nisbet, *The Sociological Tradition*, Heinemann, London, 1966, passim.

Atât Durkheim, cât şi Bartolomeu Stănescu se consideră oameni de ştiinţă care vorbesc în numele unui adevăr demonstrabil cu instrumentele ştiinţelor sociale moderne şi nu în numele unei viziuni despre societate:

> „S-a încercat apoi a se face morală ştiinţifică nu numai din principii, ci de transpunerea principiilor pe teren. În felul acesta a lucrat Durkheim, profesor de sociologie la Sorbona, cum şi alţi sociologi şi filosofi uri, formându-se în felul acesta aşa numita şcoală a pragmatismului, în care fapta iar nu ideea te învaţă să cugeţi”[992].

Conform teologului John Milbank, mişcarea acestora şi a întregii generaţii de *social scientists* a secolului XIX şi începutul secolului XX a fost aceea de a elabora o ştiinţă cu pretenţii de teologie, aşadar o *nouă teologie socială*[993]. Bartolomeu Stănescu descrie realităţile sociale şi politice prin mai multe perechi de dihotomii (libertatea şi autoritate, conservare şi desăvârşire, drept şi datorie, etc.) indicându-ne că în ultimă instanţă societatea se supune aceleiaşi logici creştine care descrie lumea ca o întrepătrundere a binelui cu răul. Spre exemplu, nevoia de autoritate socială şi politică în societate, deşi face parte din ordinea nenaturală a lucrurilor, este o oglindă a autorităţii divine:

> „în afară de autoritatea lui Dumnezeu şi de a sfintelor scripturi inspirate de El, nici o autoritate din lume nu este sacro-sanctă prin ea însăşi, ci că derivă sacro-sanctă numai prin *utilitatea* ei socială, în care de altfel s-a dovedit de întreaga istorie a lumii că autoritatea n-ar putea să rămână fără stimulent fără controlul şi fără cumpănirea de fiece minută din partea libertăţii”[994].

Bryan Turner descrie sociologia morală a lui Durkheim ca fiind o teorie conservatoare asupra ordinii morale şi un răspuns politic anti-capitalist dat unui sistem capitalist lipsit de moralitate. Durkheim se uită cu ochi moderni înapoi către breslele medievale negând ordinea contractualistă a societăţii, combină valorile liberale ale respectului faţă de auto-determinarea individuală cu devoţiunea religioasă faţă de naţiune[995], dar în acelaşi timp descrie liberalismul ca o contradicţie mai ales în domeniul economic. Prin urmare, sociologia lui Durkheim este un mix între morală şi ştiinţă politică[996], iar corporatismul său ştiinţific a devenit foarte influent mai ales în zona curentului solidarist, dar şi în zona creştinilor sociali prin Tour du Pin[997].

Aşadar, teoria socială a lui Durkheim preluată de episcopul Bartolomeu Stănescu se afla în opoziţie cu teoria contractului social de inspiraţie liberală şi

---

992 „Cuvântarea ţinută de Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu la deschiderea Adunării Eparhiale din 28 Aprilie 1929”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul IX, nr. 5, mai 1930, p. 164.

993 John Milbank, *Theology and Social Theory…*, p. 3.

994 Arhiereul Bartolomeu Stănescu, „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale… (I)”, p. 172.

995 John Milbank, *Theology and Social Theory…*, pp. 61-62.

996 Susan Stedman Jones, *op. cit.,* p. 44.

997 Peter J. Williamson, *Varieties of Corporatism…*, p. 36.

descrie o societate politică al cărei scop este crearea sau recrearea solidarităţii[998] prin structuri sociale puternice şi tradiţionale cum sunt familia, parohia şi corporaţiile profesionale: „Pentru Durkheim drepturile sunt reale şi pozitive, nu doar defensive şi negative aşa cum erau pentru liberali: solidaritatea creează un sistem de drepturi şi datorii şi nu doar o formă de schimb" [999]. Prin urmare, autoritatea socială şi politică este un dat al însăşi existenţei societăţii şi are rolul de a potenţa adevărata libertate, demnitatea persoanei umane, instituţiile democratice şi pluralismul.

5.3. Coordonatele gândirii lui Bartolomeu Stănescu

Gândirea socială şi politică a lui Bartolomeu Stănescu este dominată de instrumente specifice mai degrabă liberalismului ca doctrină a separaţiei. Astfel, acesta oferă o lectură asupra societăţii prin intermediul unor binomuri menite să traducă separaţiile metodologice pe care acesta le operează în realităţi sociale separate şi aflate în opoziţie una faţă de cealaltă: libertate şi autoritate, conservare şi desăvârşire, dreptul divin şi dreptul natural, datorie şi drept, individualism şi egalitate, spiritual şi temporal, etc. Dintre acestea, considerăm definitorii pentru analiza noastră acele principii care, opunându-se unul altuia, construiesc pe de o parte viziunea sa asupra modernităţii politice, pe de altă parte viziunea sa asupra regimului politic ideal şi mai ales cele care construiesc subiectul politic în gândirea episcopului.

În mod surprinzător pentru un ierarh, reflecţia intelectuală a lui Bartolomeu Stănescu nu este una teologică, ci mai degrabă socială şi politică. El este tributar sociologiei lui Durkheim pentru care nu există societate fără religie şi nici religie fără societate, ceea ce-l face să se comporte fie ca un teolog social, fie ca un politician creştin, fie ca un *social scientist* creştin. Prin urmare, deşi îşi asumă arhieria, câmpul de acţiune pe care şi-l defineşte nu este comunitatea creştinilor ortodocşi pe care o are în grijă, ci întreaga societate din poziţia de „şef duhovnicesc, adică factor al îndatoririi imperative de a purta şi mânui deapururi în massa socială, termometrul sufletesc şi moral al Sfintelor Evanghelii"[1000]. Astfel, Bartolomeu Stănescu nu e niciodată doar un teolog în eparhia sa sau în Sfântul Sinod, nu e niciodată doar un politician în Senat, cum nu e niciodată un simplu *social scientist* în scrierile sale, ci subsumează aceste trei ipostaze unui singur tip de comportament, acela al ipostazierii creştinismului social în România interbelică.

În acelaşi timp acesta nu urmează o înţelegere cauzală a faptelor sociale reproşând pozitivismului, ca paradigmă de cercetare, faptul că nu lasă persoanei umane posibilitatea cunoaşterii harice, totul rezumându-se la palpabil. Astfel, creştinismul însuşi are de suferit de pe urma pozitivismului înţeles de Bartolomeu

[998] Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought,* George Allen & Unwin Ltd., London, 1961, p. 400.

[999] Susan Stedman Jones, *op. cit.*, p. 51.

[1000] Vartolomeiu, episcop al Râmnicului Noul Severin, *Cum stăm cu progresul general...*, p. 5.

Stănescu ca metoda cauzalităţii iniţiată de Democrit şi Epicur în antichitate[1001], reînviată de Descartes şi devenită în secolul al XIX-lea stăpâna ştiinţelor sociale. Cunoaşterea adevărată nu se poate opri la principiul cauzalităţii, care descrie doar originea adevărului. E nevoie de o clasificare a adevărurilor prin dihotomia bine-rău[1002], lucru ce nu poate fi îndeplinit decât cu ajutorul teologiei şi moralei creştine obligată să stabilească un dialog nu doar cu ştiinţele exacte, dar mai ales cu cele sociale:

> „Învăţăturile care trebuiesc folosite din cele arătate până aici, sunt cele ce urmează.
> 1. *Biruinţa sigură în lume a Creştinismului,* pentru că, dacă în timpul când Creştinismul nu numai că nu a fost sprijinit de ştiinţele laice, dar le-a avut *împotriva* lui, el totuşi a fost *trainic* şi *cuceritor* de popoare, de aici înainte, însă, când ştiinţele acestea îi vin în ajutor cu *Principiul cauzalităţii,* cu *Controlul Istoric* şi cu *Certitudinea logicii,* desigur că trăinicia şi cuceririle lui vor deveni mult mai *viguroase* şi mai *binefăcătoare* vieţilor omeneşti.
> 2. *Convingerea* în acelaşi timp a uneia din marea massă a intelectualilor creştini, că ştiinţele laice nu-i pot împăca vieţii omeneşti *niciuna* din trebuinţele ei religioase şi morale, îi va înlesni Creştinismului *pătrunderea* învăţăturilor şi virtuţilor lui în cele mai tainice adâncimi ale sufletului, care sunt *supraconştientul mistic, conştiinţa* şi *inima.*
> 3. *Oboseala* pe care popoarele creştine o simt din ce în ce tot mai istovitoare pentru vieţile lor, din cauza predominării în ele a *dorinţelor* şi a *concurenţelor* de natură materială, le va reîntoarce la Creştinism, nu numai prin instinct, dar prin *convingere,* care le va face să-l trăiască prin fapte şi binefaceri.
> 4. *Primejdia* pe care comunismul, anarhismul şi francmasoneria le-o pregătesc acestor popoare an cu an, le va face să vadă în Creştinism *singur mijloc* de sfărâmare a acestor organizaţiuni distructive.
> 5. *Neputinţa* tuturor organizaţiilor naţionale şi internaţionale, nu numai de a stabili pacea între popoare şi oameni şi sprijinirile frăţeşti dintre ei, dar de a *nu* fi putut să pună în aplicare aproape *niciuna* din hotărârile lor, le va *sili* pe popoarele creştine să folosească Creştinismul, nu numai pentru oameni şi familii în mod *răzleţ,* ca până acum, dar şi pentru *întreaga* lor *massă socială,* orientându-şi Constituţiile, legile şi codurile lor juridice după învăţăturile şi virtuţile Creştinismului, ca în cazul *poporului evreu"*[1003].

Bartolomeu Stănescu nu este interesat de binele Bisericii Ortodoxe Române ca instituţie, cât este interesat de binele societăţii sub forma progresului care este la rându-i „factor creator, între mecanismul universului cosmic şi între Dumnezeire, suprapunându-i-se însă, ca poziţie, adică, ca loc pe care îl ocupă el, mecanismului din universul cosmic, căruia el îi rămâne superior"[1004]. Prin urmare, dacă natura se supune legilor fizice, omul se supune atât legilor fizice, cât şi legilor spirituale care-l ajută să-şi pună în mişcare voinţa, inteligenţa şi iniţiativa individuală. Creştinul însă este simultan prezent în două lumi diferite şi de cele mai multe ori opuse, motiv pentru care separaţia dintre terestru şi spiritual trebuie să fie consemnată în orice grilă de interpretare socială:

> „El (n. n. creştinismul) n-a adresat deadreptul nici un cuvânt reformator societăţilor vremelnice ale omenirii. Lumea socială, el a luat-o aşa cum era; şi prin cuvintele: *«Împărăţia mea nu e din lumea*

[1001] *Idem*., „Rolul etern al Sfintei Biserici…", pp. 2-5.
[1002] *Idem*., *Cursuri misionare cu preoţii…*, p. 17.
[1003] *Ibidem*., pp. 78-79.
[1004] *Idem*., *Cum stăm cu progresul general....*, p. 11.

aceasta», el a declarat că nu înţelegea să se amestece în treburile ei. În vederea principiului de ordine, pe care-l cuprinde în sine el a sancţionat însăşi puterile politice ale timpului şi a prescris: «Să se dea Cezarului ce este al Cezarului» nepretinzând pentru Dumnezeu, decât «ceea ce este a lui Dumnezeu», adică sfinţirea sufletelor“[1005].”[1006].

5.3.1. Autoritate şi libertate

Istoria umanităţii nu este pentru Bartolomeu Stănescu decât o lungă căutare a libertăţii. Fie că e vorba de încercările teologiei creştine de a împlini libertatea membrilor Bisericii în dubla lor calitate de cetăţeni ai unităţilor administrative terestre sau ai Împărăţiei lui Dumnezeu, fie că e vorba de încercările filosofiei sau chiar de evenimente sociale şi politice cum au fost revoluţiile şi războaiele civile, în diferitele epoci istorice umanitatea a încercat să pună în formulă practică dezideratul eliberării de sub autoritatea constrângătoare. Dintre toate perioadele istoriei de până la revoluţiile americană şi franceză din secolul al XVIII-lea, omenirea a experimentat, însă, doar epoci în care civilizaţiile au fost dominate fie doar de autoritate, fie doar de libertate. Prin urmare, niciodată vechiul deziderat al creştinismului primar de a împleti libertatea cu autoritatea nu a fost pus în practică. Modernitatea, însă, este şansa istorică de care beneficiază civilizaţiile europene şi nord-atlantice de a împăca exigenţele autoritarismului creştinismului care priveşte atât spre viaţa terestră, cât şi spre cea eternă cu exigenţe ale dreptului natural:

> „În starea de cultură în care suntem astăzi, desigur că aceste popoare au început să înţeleagă şi mai ales să simtă că pentru a se dobândi şi păstra un echilibru sufletesc şi social în viaţă, popoarele au nevoie în cele temporale de libertate care să le democratizeze, iar în cele spirituale, în care intră credinţa religioasă şi Biserica, ele au nevoie de autoritate care să le înnobileze”[1007].

Prin urmare, proiecţia libertăţii este democraţia înţeleasă ca stare socială în care omul este menajat în demnitatea sa şi devine un factor creator. Pentru ca libertatea democratică sub forma libertăţilor şi drepturilor sociale, civile şi politice să nu degenereze, societăţile au nevoie să fie temperate de forme de autoritate care să corespundă la rându-le dreptului natural. În acest sens, creştinismul sub forma autorităţii Bisericii, sistemele naţionale de educaţie, dar mai ales ierarhiile sociale sunt formele care vertebrează organismul social:

> „ţin la ordinea ierarhică pentru că văd în ea adevărata coloană a organismului social modern. Ierarhiile sunt, după mine, firescul stăvilar prin care societăţile omeneşti se apără dintr-o dată şi de absolutismul de sus şi de comunismul de jos, prin personalităţile pe care le selecţionează”[1008].

[1005] Auguste Nicolas: *Etudes philosophiques sur le Christianisme,* ediţia XIV, tom. IV, 1860, pag. 473-477 (nota lui Bartolomeu Stănescu).

[1006] Arhiereul Vartolomeiu Băcăoanul, „Puterile sociale ale creştinismului...”, p. 67.

[1007] *Idem*., „Starea Adventismului în România”, în *Scurte încercări de creştinism social*…, p. 90.

[1008] C. „În jurul alegerii mitropolitului primat. Convorbire cu P. S. Arhiereul Vartolomeiu…”, p. 1.

Prin urmare, omul modern nu trebuie să fie un fanatic al libertăţii şi în egală măsură unul al autorităţii, ci trebuie să construiască pentru prima dată în istorie un echilibru între cele două principii:

> „Reîntregirea României şi spiritul democratic al vremii ne cer o nouă înjghebare socială pentru poporul nostru şi pentru instituţiunile lui. Punctul de plecare al acestei înjghebări însă nu mai poate să fie, nici *principiul de autoritate* singur de care s-au condus în alcătuirile lor societăţile vechi şi medievale, nici *principiul de libertate,* singur, către care se îndreaptă aproape exclusiv preferinţele societăţilor revoluţionare de astăzi; ci, punctul acesta de plecare trebuie să pornească pentru vremile noastre din *împreunarea între ele* a acestor două principii, cu *precăderea* însă a principiului de libertate asupra celui de autoritate”[1009].

Dacă spaţiul românesc nu este nici măcar susceptibil pentru a fi asociat formulei ideale de echilibru între autoritate şi libertate, Bartolomeu Stănescu este unul dintre acei gânditori care priveşte în permanenţă către spaţiul anglo-saxon:

> „(n.n. Woodrow) Wilson […] i-a găsit pe Americani, în ceea ce priveşte viaţa socială, cu principiul autorităţii împreunat cu principiul libertăţii, constituindu-se prin aceasta forţa directivă de pe toate tărâmurile şi social şi politic şi cultural etc. De ce e bună această combinaţie? Pentru că autoritatea rămasă singură devine tiranie, iar libertatea singură devine licenţă. Cum a combinat Dumnezeu lumina cu întunericul pentru a ne da ziua, tot aşa trebue să se împreune autoritatea cu libertatea pentru o bună conducere socială. America deci, are organizaţia şi starea de lucruri, care pot să formeze pe omul sufletesc şi să lucreze cu acestea”[1010].

Alături de Statele Unite ale Americii, Bartolomeu Stănescu aşează doar Marea Britanie, care, deşi are o arhitectură socială şi politică diferită de cea americană, întruneşte în egală măsură exigenţele democraţiei ca libertate şi ale aristocraţiei ca autoritate sub umbrela căreia episcopul înţelege deopotrivă episcopii englezi, marii nobili, dar şi instituţia monarhică:

> „principiile de libertate şi autoritate sunt de pildă două puteri rânduite pentru aceeaşi lucrare: ordinea socială, şi pentru că lucrează în acelaşi scop le găsim când în cooperare când în luptă. La popoarele latine îndeosebi democraţia combate aristocraţia, care reprezintă autoritatea. În Anglia democraţia cooperează cu aristocraţia”[1011].

În această privinţă Bartolomeu Stănescu nu face decât să intre în tiparul de reflecţie comun cu cel al creştinilor sociali din Franţa şi care încercau să-şi extragă referinţele şi chiar modelele din ţări democratice în care religia creştină, *established* sau nu, ocupa un loc central în societate. Peste toate acestea, ierarhul ne indică scopul echilibrului dintre autoritate şi libertate, sub forma binelui comun, o reflecţie

---

[1009] Arhiereul Bartolomeu Stănescu, „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale … (I)”, p. 163.
[1010] „Cuvântarea ţinută de Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu… 28 Aprilie 1929”, p. 165.
[1011] Prea Sf. Vartolomeu Stănescu, *Cursul de Introducere în Noul Testament…*, p. 5.

rară la momentul respectiv atât în România, cât şi chiar în spaţiul european prin diferenţierea acestuia de binele general de sorginte liberală[1012]:

> „să curăţim politica de democratismul libertăţilor excesive prin care se anulează autoritatea; să echilibrăm autoritatea cu libertatea, în felul ca autoritatea să păstreze libertatea individului în normalul atribuţiunilor ei sociale, tot aşa cum şi libertatea trebuie să păstreze autoritatea în normalul atribuţiunilor ei sociale, adică fără vreo vătămarea a cuiva din massa întregului nostru popor. Criteriul acestor două normalizări trebuie să-l stabilim în binele obştesc şi în iniţiativele creiatoare ale individului şi cooperativelor de lucrări şi sprijiniri reciproce. Să curăţim politica democratică de egalitatea indivizilor pe care o dezmint legile naturale care ne arată diferenţele dintre indivizi"[1013].

Astfel, fericita împreunare a autorităţii cu libertatea este posibilă doar dacă iniţiativa individuală primează asupra celei de grup, dar este pusă în aplicare prin comunităţile imediate din care face parte persoana umană şi doar dacă aceasta corespunde binelui comun. Prin urmare, locul central şi condiţia *sine qua non* a echilibrului dintre autoritate şi libertate îl reprezintă corporaţiile intermediare dintre cetăţean şi stat sub forma instituţiilor sociale, culturale şi mai ales economice:

> "Este o obligaţie pentru societăţile moderne ca în conducerea lor să nu se folosească numai de autoritate, ci şi de libertate; şi mai ales de libertate care pune în mişcare iniţiativele personale; şi libertatea aceasta o înţeleg mai ales pentru instituţiuni, căci dacă individul a ajuns să-şi revendice libertatea lui şi să şi-o pună la adăpost până şi împotriva Statului, cu atât mai mult instituţiunile din corpul Statului trebue să îşi revendice libertăţile lor de acţiune. La naţiunile anglo-saxone, libertatea nu este nici bănuită, nici cenzurată, cum este la noi, fiindcă acele naţiuni au înţeles că singura condiţiune de a se afirma şi de a produce, a unei societăţi vii şi active, a unui individ viu şi activ, este să li se lase iniţiativa de muncă şi de producţiune, adică să li se garanteze libertatea individuală, fapt pentru care libertăţile de la acele popoare sunt stimulate chiar de stat şi de legiuitori"[1014].

Din discursul public al episcopului, deşi ocupând una dintre cele mai înalte poziţii în ierarhia ortodoxă interbelică, se observă totuşi faptul că acesta este dominat de un instinct liberal care prioritizează iniţiativa şi libertatea persoanei în faţa formelor de autoritate ale statului. Prin urmare, acesta afirmă cu obsesie

> „*superioritatea* libertăţii asupra autorităţii, superioritate care se dovedeşte prin capacitatea particulară a libertăţii de a pune în valoare *energiile* omeneşti, prin îmboldirea şi trezirea la viaţă a *iniţiativelor particulare,* şi prin îndemânarea cu chipul acesta al libertăţii, de a contribui la formarea în individ şi în corpul social a *simţului de demnitate* şi a *conştiinţei de răspundere"[1015].*

[1012] Alexandra Ionescu, „Chipuri ale binelui comun: Două încercări etico – politice româneşti", în Miruna Tătaru-Cazaban, (coord.), *Teologie şi politică. De la Sfinţii Părinţi la Europa Unită*, Anastasia, Bucureşti, 2004, p. 134.

[1013] Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomeiu al Râmnicului Noul Severin, *O scurtă privire asupra…,* p. 22.

[1014] *Idem*., „Discurs ţinut în şedinţa Senatului din 25 Maiu...", p. 213.

[1015] *Idem*., „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale… (I)", p. 163.

Demnitatea umană se împlineşte în condiţiile în care omul este dezbrăcat de cămaşa de forţă şi spiritul disciplinator al statului, iar formula politică de punere în practică a acestui lucru este dreptul pozitiv prin care regimul politic este dator să afirme explicit o graniţă cât mai extinsă a libertăţii individuale:

> „…autoritatea şi libertatea. În corpul fiecărei legi, aceste elemente trebuie să fie prezente; şi trebuie să lucreze în armonie în aşa fel încât să nu-şi poată fi una la alta spre piedică, ci numai spre întărire; cum poţi să ai libertate într-o lege? Poţi s-o ai în felul de a pune larg iniţiativa omului, iniţiativa cetăţeanului, în sensul că el să nu aibă obstacole când vrea să lucreze în sensul arătat de lege şi să contribuie astfel prin activitatea lui la împăcarea trebuinţei vieţii, pentru care s-a făcut legea. Legea pozitivă prin urmare nu trebuie să-i înăbuşe sub povara autorităţii, adică a comandamentului, iniţiativa lui personală, ci dimpotrivă trebuie să i-o garanteze prin cea mai largă libertatea, adică prin cea mai complectă înlăturare din calea ei a tuturor piedicilor care ar opri-o în mod silit şi artificial să-şi manifeste în afară prezenţa şi puterea. Iniţiativa aceasta care e pentru vremurile noastre de democraţie, adică de adevăr, de dreptate, de milă şi de solidaritate, aproape singurul factor creator al vieţii, trebuie afirmată de legea pozitivă”[1016].

Pe de altă parte, valorificarea libertăţii de iniţiativă a persoanei umane nu corespunde doar unei opţiuni ideologice a episcopului, ci şi unei realităţi desprinse din istoria civilizaţiei europene:

> „Valoarea particulară a acestui principiu bunăoară stă în *economisirea* energiilor omeneşti şi în *coordonarea* şi *omogenizarea* lor, de către autoritate, care le dospeşte într-o singură frământătură prin puterea şi influenţa comandamentului ei unic şi prin împiedicarea acestor energii, sub presiunea sancţiunilor publice de la acţiuni vătămătoare”[1017].

Libertatea, sub întreita sa formă, civilă, socială şi politică, este pentru episcopul oltean o noutate specifică modernităţii occidentale unde pentru recunoaşterea ei a fost nevoie de o revoluţie sângeroasă:

> „ea nu s-a putut face decât prin proclamarea de către revoluţiunea americano-franceză din secolul al XVIII-lea a *drepturilor omului şi ale cetăţeanului,* adică de când libertatea individului fu recunoscută nu numai moral, ca în Creştinism, ci şi politic şi juridic, ca în urma numitei revoluţiuni”[1018].

Prin urmare, în vreme ce principiul de autoritate aplicat singur precum în antichitate şi evul mediu împiedică progresul nelăsând societăţile să respire, în acelaşi timp libertatea singură degenerează în anarhism sau lupte economice cum sunt cele dintre patroni şi muncitori. Astfel, separarea celor două principii nu creează progres, ci perpetuează dezordinea care naşte mişcările sindicale, socialiste şi comuniste din occident. Ce e de făcut pentru România?, se întreabă episcopul Bartolomeu Stănescu. În primul rând,

---

1016 *Idem*., „Discurs la legea administrativă ţinut în Senat în ziua de 16 Martie 1925…”, p. 401.
1017 *Idem*., „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale… (I)”, p. 164.
1018 *Idem*., *Scurte încercări de creştinism social…*, p. V.

„în deosebi în ţara noastră românească dimpotrivă, cooperarea aceasta dintre libertate şi autoritate este o întocmire atât de nouă încât, nu numai că n-a intrat până acum în deprinderile şi în moravurile noastre, dar n-a putut nici măcar să se închege cu preciziune până astăzi în doctrinele noastre politico-juridice. La noi Românii spiritul vechiului drept roman, care era pornit împotriva asociaţiunilor libere prin însăşi firea lui de fiu legitim a celei mai absolutiste autorităţi e tot aşa de viguros ca şi primitivitatea noastră în ştiinţele sufleteşti şi sociale"[1019].

Prin urmare, românii nu au tradiţia libertăţii, ceea ce înseamnă că lucrurile nu se pot schimba de la sine în absenţa unei reforme politice radicale. Pentru acest motiv, Bartolomeu Stănescu urmează de-a lungul întregii sale activităţi arhiereşti un program de transformare a Bisericii Ortodoxe Române într-o instituţie autonomă înzestrată întocmai persoanelor umane cu libertate de acţiune, libertate economică şi organizaţională, dar şi aflată sub discretul control al statului descris ca unicul depozitar al puterii de constrângere şi coerciţiei:

„Biserica noastră naţională nu va putea să fie la înălţimea întregii ei puteri, decât printr-o liberare cât mai largă de sub tutela Statului. Ceia ce caută Biserica aceasta în autonomie nu sunt nici favoruri sau scutiri noi pentru ea, nici încălcări nefireşti asupra drepturilor proprii ale Statului, nici posibilităţi de dominare ale masselor creştine, ci numai libertatea de iniţiativă şi acţiune, pe care civilizaţia modernă le-o recunoaşte astăzi până şi indivizilor celor mai improprii pentru viaţă – cum sunt cerşetorii şi pentru care ea a luptat şi a biruit chiar legile romane"[1020].

Prin urmare, binomul autoritate-libertate ocupă un loc central în reflecţia socială şi politică a episcopului oltean, iar accentul pe care acesta îl pune pe ideea de echilibru între cele două principii, dar cu o uşoară prioritizare a libertăţii ca „une liberté organisée"[1021], ne indică pentru moment o viziune politică mai degrabă liberală.

5.3.2. Conservare şi desăvârşire

O a doua distincţie prezentă în discursul public al lui Bartolomeu Stănescu este una care are de asemenea finalitate politică, în sensul că este utilizată pentru a descrie relaţia dintre statul modern român şi Biserica Ortodoxă. Astfel, în opinia episcopului „scopurile vieţii omeneşti sunt două şi anume: 1) conservarea şi 2) desăvârşirea ei"[1022], două principii care au deseori valoare de lege naturală şi care corespund viziunii creştine despre om. În acest sens, persoana umană este alcătuită dintr-o parte materială şi palpabilă, adică trupul, şi din mai multe părţi nemateriale care alcătuiesc „acel tainic imponderabil al firii omeneşti"[1023], adică sufletul:

„conştiinţa, raţiunea cu toate antenele ei, inima, simţirea şi subconştientul cu iluminările lui profetice, cu intuiţiunile lui bergsoniene, cum şi cu misticismul lui, atât pur religios, cât şi

[1019] *Idem*., „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale… (I)", p. 169.
[1020] *Idem*., „Vom avea autonomia…", p. 1.
[1021] Alexandra Ionescu, *Le bien commun et ses doubles…*, p. 109.
[1022] Vartolomeiu S. Bacaoanul, „Poziţiunea şi rolul Arhiereului…8 Aprilie 1912…", p. 3.
[1023] *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii... 28 Dec. 1923", p. 276.

religios-moral, în sensul în care îl vede Brunetiere, într-o lucrare a lui, privitoare pe natura intimă a revoluţiunii franceze”[1024].

Din nou distincţia şi separaţia dintre principiile conservării[1025] şi desăvârşirii vieţii sunt o creaţie a modernităţii, deşi corespund în modul cel mai intim teologiei creştine. Astfel, dacă în antichitate legea pozitivă interzicea unele drepturi naturale, cum ar fi dreptul la proprietate, libertatea muncii, căsătoria, drepturile familiale, etc., iar epoca medievală a confundat cele două aspecte fundamentale ale vieţii, abia modernitatea a făcut posibilă separarea preocupărilor materiale de cele spirituale:

„În societatea păgână bunăoară spiritualul era confundat cu temporalul şi tindea să dispară în el; şi de aci dreptul Cezarului de a fi şi mare Pontifice. În societatea creştină dimpotrivă temporalul era confundat cu spiritualul, şi tindea să dispară în el; şi de aci tendinţa Papei de a deveni şi marele Rege al universului. În ambele aceste ipostasuri însă, trăieşte tot societatea de concepţie tradiţionalistă, adică tot societatea de formaţie primitivă cu baza în forţa brută şi cu caracterele ei de absolutism şi de sclavie, aşa cum o găsim descrisă de magistrul Platon în *Republica* lui, de Aristotel în *Etica* şi în *Politica* lui, şi după cum ştim cu toţii că a rămas până la revoluţiunile americano-europene din 1776, 1789 şi 1848. Într-o astfel de societate, în care instituţiunile, atribuţiunile şi reprezentanţii lor se confundă laolaltă, societate, pe care cu toată lipsa asperităţilor Occidentului, o găsim totuşi trăind oarecum şi în tot Orientul creştin, într-o astfel de societate zic, era cu neputinţă, ca principiile de mai sus să se poată nu numai aplica la viaţa reală, dar chiar concepe şi formula”[1026].

Prin urmare valurile succesive modernizatoare aduse de revoluţiile din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea au făcut posibilă însăşi formula evanghelică a separaţiei dintre ordinea spirituală şi cea terestră postulată de Biserică încă din epoca ei primară[1027], dar aplicată şi aplicabilă doar în modernitate. Unul dintre exemplele aduse de ierarh în argumentaţia sa este cel al plăţii impozitului, act înfăptuit de Mântuitorul Iisus Hristos în timpul vieţii sale de pe pământ, dar care îşi găseşte deplina logică doar în modernitatea care naşte suveranitatea populară:

“Impozitul este legitim şi absolut necesar; şi neplata lui însemnează nu numai anarhie împotriva ordinii publice, dar însemnează un atentat împotriva poporului însuşi”[1028].

În dubla sa ipostază de ierarh al Bisericii şi senator, Bartolomeu Stănescu este interesat de “desvoltarea organică a vieţii, de punerea în valoare pentru viaţa socială a legilor ştiinţifice, pe care este întemeiată întreaga aşezare de conservare a şi de desăvârşire a omului şi a societăţilor omeneşti”[1029]. Astfel demersul episcopului este

---

[1024] *Idem*., *Cum stăm cu progresul general...*, p. 9.

[1025] Distincţia *conservare – desăvârşire* se întâlneşte la Paul Leroy – Beaulieu, *L'Etat moderne et ses fonctions*, deuxième édition, Libraire Guillaumin, Paris, 1891, pp. 53: „Qu'est donc l'État? […] C'est surtout un organe de conservation”.

[1026] Vartolomeu S. Bacaoanul, „Raportul dintre Stat şi Biserică…Noembrie 1912”, p. 66.

[1027] *Idem*., „Puterile sociale ale creştinismului...”, pp. 71-72.

[1028] *Idem*., „Discurs la legea financiară, rostit în şedinţa Senatului dela 10 Februarie 1923”, în *Idem*., *Produsuri sufleteşti...*, p. 246.

[1029] *Idem*., „Discurs ţinut în şedinţa Senatului din 25 Maiu 1921...”, p. 210.

acela de a delimita cele două zone ale vieţii deopotrivă individuale şi sociale şi de stabili care sunt instituţiile care conservă viaţa şi care sunt cele care o desăvârşesc în sens creştin, adică deschizându-i persoanei umane uşa către Împărăţia Cerurilor.

Astfel, corpul de instituţii care se ocupă prin excelenţă de partea materială şi prin urmare corespunde principiului conservării vieţii este statul, care însă în modernitate fiind supus pozitivismului ştiinţific nu-şi mai poate ramifica activitatea şi în sensul desăvârşirii vieţii, motiv pentru care „dorinţa de câştig în care ne formează Statul trebuie contrabalansată prin pornirea spre sacrificii”[1030]. Dacă arhitectura regimurilor politice trebuie să urmeze exigenţele dreptului natural, înseamnă că activitatea statului care are monopolul coerciţiei trebuie circumscrisă la conservarea vieţii, iar desăvârşirea acesteia să fie lăsată instituţiilor care se adresează interiorului persoanei umane, nu aspectelor exterioare ale vieţii materiale:

> „pentru conservare legea funcţionează mai mult ca lege naturală; iar pentru desăvârşire funcţionează mai mult ca lege voluntară […] legea naturală e o lege a necesităţii (foame, somn), fiind mecanică şi constantă […] ştiinţele pozitive ne dovedesc constanţa legii naturale – rezultă de aici posibilitatea omului de a reproduce natura. Din moment ce elementele sunt constante $O+H_2$= apă, rezultă că şi omul poate s-o prindă pentru că legea e egală cu sine însăşi şi e constantă, adică e aceeaşi în toate timpurile şi locurile”[1031].

Însă, deoarece legile „sunt făcute de oameni şi n-au puteri creatoare”[1032], ele nu dau întotdeauna rezultatele care să corespundă exigenţelor desăvârşirii umane, nu pot intra în cele mai ascunse locuri ale sufletului uman, care e creaţia lui Dumnezeu. Prin urmare, pentru desăvârşirea vieţii e nevoie de o educaţie permanentă în vederea depăşirii minusurilor legii pozitive care „este un element dincolo de om; şi nu un element dinăuntrul lui, este adică pentru om un corp străin cu care el nu se simte în legătură decât cu impunere”[1033]. Astfel pentru că formele vieţii sociale sunt golite de suflet, Biserica este îndreptăţită mai ales în modernitate când şi-a pierdut multe din activităţile ei sociale şi educaţionale să interpeleze câmpul politic asupra felului în care arată societatea:

> „rolul Bisericii fiind numai de a vedea dacă adevărul de ordin politic, dacă adevărul de ordin economic, dacă adevărul de ordin artistic şi dacă chiar şi adevărul de ordin ştiinţific şi cultural propriu-zis, lăsate spre mânuirea lumii laice, adică fiilor ei, contribuiesc sau nu – în felul în care sunt întrebuinţate şi formulate – la închegarea personalităţii omeneşti, în sensul că această personalitate să-şi aibă în ea toată valoarea morală”[1034].

1030 *Idem*., *Curs de Exegeză a Noului Testament. 1913-1914*, litografie, p. 30.

1031 *Idem*., (după prelegerile), *Curs de Exegesă Noului Testament. 1913-1914*, litografie, p. 13.

1032 *Idem*., „Discurs la învestitura regală, când Majestatea Sa ne-a dat Cârja Episcopală”, în *Idem*., *Produsuri sufleteşti...,* p. 200.

1033 *Idem*., „Discurs la legea administrativă ţinut în Senat în ziua de 16 Martie 1925...”, p. 398.

1034 *Idem*., „Trebuinţa imperativă a omului şi a societăţilor omeneşti de Biserica Creştină pentru atingerea adevăratelor tipuri de superiorizarea. Cuvântare ţinută în Senat din 1926 la Mesagiul Regal”, în *Idem*., *Principii şi înfăpturi…*, p. 12.

Dincolo de această atribuţie, Biserica, şcoala şi asociaţiile din societatea civilă non-politică sunt singurele forme instituţionale care prin însăşi natura şi misiunea lor pot contribui la desăvârşirea umană. Biserica are rolul social de a pune în valoare sufletul, fiind în acest sens o instituţie de educaţie permanentă, iar şcoala se ocupă mai degrabă de cultură şi învăţământ[1035]. Cultura sub forma cultivării utilului, frumosului, binelui şi adevărului este răspândită cu ajutorul sistemelor naţionale de educaţie: „Frontul imperativ al utilului îl formează ştiinţele politice, economice, juridice, sociale etc. [...] pe cel al imperativului categoric al frumosului îl formează artele de tot felul. Pe cel al binelui îl formează filosofia, morala, literatura în bună parte, etc. [...] Şi în fine pe cel al adevărului îl formează în special studiile pozitive”[1036]. Însă, omul integru plin de forţă morală nu poate fi creat de intelectualitatea modernă suspusă materialismului şi ateismului, ci doar de Biserică. Prin urmare, într-o formă sau alta, atât şcoala, cât şi Biserica sau asociaţiile de caritate trebuie scutite de impozitul pe avere[1037], pentru că ele prin natura lor sunt deja un impozit încasat şi întors societăţii.

Moralitatea este un monopol al Bisericilor în orice societate, iar proiectele de a dezvolta un set de reguli morale pentru societate în afara elementelor transcendentale, aşa cum este cel al lui Auguste Comte, care a încercat să construiască o Biserică a raţiunii, în care divinitatea să fie omenirea, iar scopul să fie binele universal[1038], sunt, după cum o dovedeşte însăşi istoria, sortite eşecului pentru că ele nu se adresează sufletului uman în întregime, ci doar raţiunii care este la rându-i coloana vertebrală a apărării existenţei umane şi a conservării vieţii. Prin urmare produsele raţiunii sunt supuse utilitarismului şi se schimbă odată cu timpul, motive pentru care trebuie contrabalansate de cultură şi religie[1039]:

> „să încreştinăm intelectualitatea românească în însuşi fundamentul mentalităţii şi al tuturor preocupărilor ei făcându-o să înţeleagă că fără duhul Evangheliei şi fără cooperarea ei cu Biserica, civilizaţia modernă nu poate fi decât un fagure de miere otrăvit”[1040].

În ordinea modernităţii dominată de puterea raţiunii umane şi despărţită de orice elemente de misticism locul central îl ocupă statul desenat pe teoria contractului social şi cultura pozitivistă. Niciuna dintre ele, însă nu lasă loc ideii de desăvârşire spirituală, ceea ce obligă Biserica să-şi revendice monopolul asupra

---

1035 *Idem*., „Obligaţiunile materiale ale Statului faţă cu Biserica, care nu poate fi înlocuită în opera educativă cu şcoala, întrucât aceasta din urmă e mai mult un organ de instrucţiune decât de educaţiune, ca una care vorbeşte mai întâiu şi mai mult minţii, adică puterii sufleteşti de instrucţiune, şi mai puţin inimii şi conştiinţii, care sunt, după cum se ştie, adevăratele puteri de educaţie ale omului, şi cărora le vorbeşte deadreptul numai Biserica”, în *Scurte încercări de creştinism social*..., p. 68.

1036 *Idem*., *Cum stăm cu progresul general...*, p. 19.

1037 *Idem*., „Discurs la legea financiară, rostit în şedinţa Senatului dela 10 Februarie 1923...”, pp. 250-251.

1038 *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii... 28 Dec. 1923”, p. 283.

1039 Vartolomeiu, episcop al Râmnicului Noul Severin, *Cum stăm cu progresul general...,* p. 18.

1040 *Idem*., „Trebuinţa imperativă a omului şi a societăţilor omeneşti...”, p. 22.

moralităţii în societate. Fără să se confunde, atât statul cât şi Biserica se întâlnesc în efortul lor comun de a înfăptui binele public în domeniile culturale şi educaţionale:

> „Dovada o fac dealtfel zadarnicile încercări ale Statelor, zise moderne şi laice, de a se desface complect de Biserica lui Hristos, nu numai prin legi, dar chiar prin constituţiune de Stat, cum de pildă s-a făcut în Apus, unde pentru cazul din Franţa bunăoară, s-a văzut că Statul a trebuit să revină din nou la cooperarea dintre el şi Biserica poporului său, pe care Franţa de ieri aproape o eliminase din Stat. Şi tot aşa e şi cu cultura pozitivă, care s-a dovedit că nu-i poate clătina Bisericii lui Hristos nimic din temeliile şi din învăţăturile ei, ca unele ce se simt izbucnind şi impulsiv şi firesc din însuşi sufletul omenesc; şi mai ales din cel colectiv şi social al popoarelor, care şi-au însuşit mai de mult aşezămintele şi învăţăturile acestei Biserici”[1041].

Prin urmare, datorită delimitării celor două sferă de competenţă (conservarea vieţii pentru stat şi desăvârşirea vieţii pentru Biserică), este nevoie de

> „cooperarea bisericei cu statul nu prin unificarea funcţiunilor lor sociale, nici a organelor lor reprezentative, nici a mijloacelor de acţiune, ci numai prin unirea rezultatelor lor, după cum în organismul omenesc ochiul şi urechea nu-şi unesc nici funcţiunile, nici organele, nici mijloacele de acţiune, ci numai rezultatele slujirii lor. Marile funcţiuni sociale pe care le îndeplineşte statul şi biserica şi care sunt pentru stat mai mult funcţiunea de conservare a popoarelor, iar pentru biserică mai mult funcţiunea de desăvârşire sufletească şi morală a lor, sunt între ele tot aşa de libere ca funcţiunile organice de vedere şi auz; de rezultatelor lor laolaltă beneficiază însă organismul întreg”[1042].

Astfel, statul trebuie să se folosească de Biserică în opera educativă şi culturală deoarece atât statul cât şi Biserica „în ordinea reală a lucrurilor sunt chemate într-o anumită măsură să colaboreze împreună; căci aceste doua directive, departe de a se exclude, se întregesc una pe alta”[1043]. Cooperarea dintre stat şi Biserică este în opinia lui Bartolomeu Stănescu o premieră a civilizaţiei europene şi făcută posibilă doar de modernitate:

> „de la apariţia creştinismului, însă fiecare dintre aceste două laturi ale vieţii şi-au avut instituţii aparte sub numele de Biserică şi Stat. Biserica ocupându-se de partea lăuntrică a vieţii, iar Statul de cea din afară. Din nenorocire însă, aceste două instituţii în loc să colaboreze împreună au căutat mai ales în Apus, să se absoarbă una în alta, lovindu-se reciproc între ele pe socoteala bineînţeles a vieţii omeneşti. Cum mijloacele Statului nu pot să pătrundă înlăuntrul omului şi cum Biserica nu s'ar putea ocupa şi de partea lui din afară, regula firească pe care ne-o impune viaţa este ca fiecare din aceste instituţiuni să-şi însuşească în plin laturile proprii capacităţilor lor naturale, Biserica ocupându-se de suflet, de care sunt legate toate elementele lăuntrice ale vieţii, iar Statul ocupându-se de instinctul de conservare al existenţei şi al traiului în legătură cu tărâmul economic”[1044].

[1041] „Rostul în lume al Bisericii lui Hristos…7 Octombrie 1930…” , p. 364.

[1042] C. „În jurul alegerii mitropolitului primat…”, p. 1

[1043] Vartolomeiu, al Râmnicului Noul-Severin, „Discurs ţinut în şedinţa Senatului din 25 Maiu 1921...”, p. 211.

[1044] *Idem*., „Cuvântare la Hirotonisirea Prea Sfinţiei Sale Galaction Godrun ca Arhiereu Vicat al Eparhiei Râmnicului Noului Severin în ziua de 31 Martie 1935”, în *Idem*., *O scurtă privire…,* p. 61.

Între stat şi Biserică există o separaţie ontologică, statul având monopolul constrângerii, iar Biserica forţa convingerii şi desăvârşirii umane pe care nu numai statul, dar nicio altă instituţie strict umană nu o are: „Biserica sfătuieşte, nu constrânge”[1045]. Prin urmare, pentru scopul final al persoanei umane, statul este ontologic foarte limitat:

> „Faţă cu instituţia aceasta, în care toate forţele omeneşti sunt împreunate deadreptul cu cele divine, celelalte instituţiuni inventate şi întocmite de om, ca de pildă: Statul cu legislaţia lui infinită, francmazoneria cu moralismului ei laic şi iudaizat, învăţământul cu toată ideologie şi cu toate descoperirile lui [...] nu s-au arătat şi nu se vor arăta nici odată în stare de a-l echilibra pe om şi de a-l superioriza pe om”[1046].

În acest sens, rolul statului este acela de a se asigura că în societate domneşte legea, nu voinţa arbitrată a unor indivizi (*rule of law*), dar mai ales că persoanele umane au consemnată şi facilitată în Constituţie, adică în forma concretă a contractului social, infrastructura necesară pentru ca utilizându-şi libertatea de iniţiativă să atingă desăvârşirea:

> „*înfrângerea mizeriei* poporului, *gonirea hazardului, secarea arbitrariului.* În Constituţie prin urmare, trebuie să se regăsească toate mijloacele legale de îndrumare şi de conducere a poporului la acest întreit scop. Bine înţeles, că nu i se poate pretinde Constituţiei, oricât de genial ar fi întocmită, oricât de sacră ar fi considerată şi oricât de fidel ar fi aplicată, ca numai prin virtuţile şi mecanismul ei să-şi ducă poporul la scopul acesta. Ajungerea la scopul acesta nu se poate face decât prin *munca* şi *efortul propriu* al fiecărui din noi; şi al poporului întreg privit în massa lui. Constituţia n-are menirea şi puterea în chestiunea aceasta, decât să *nu ne împiedice* din drumul către acest întreit scop; şi să ne dea directive sigure şi sprijinul prin puterea de stat în eforturile noastre. În cazul acesta d-lor, ce trebuie să aibă în vedere Constituţia noastră? Trebuie să aibă în vedere resortul acela prin care fiecare individ devine o forţă creatoare. Constituţia ca mijloc de viaţă trebuie să întărească în fiecare individ fără deosebire de origini, de limbi, de religie, de sex sau de vârstă, resortul prin care individul să devină în mod sigur şi complet o *forţă creatoare.* Or, care este resortul acela prin care individul poate să devină în mod sigur şi complet o forţă creatoare? Este *iniţiativa* individuală sau personală care se asigură în mişcările ei prin libertate; este putinţa omului, ca prin el însuşi să-şi urmărească scopurile vieţii lui. Prin urmare, din momentul ce resortul prin care individul devine forţa creatoare este iniţiativa personală, care se asigură în creările ei prin *libertate,* în Constituţia modernă, libertatea trebuie să ocupe primul relief. Cuprinde Constituţia noastră, libertatea ca primă şi fundamentală chestiune a crezului său? Are libertatea în Constituţia de astăzi care ni se prezintă tot relieful trebuitor, prin care iniţiativa individuală să se simtă larg în sânul societăţii şi al Statului nostru?”[1047].

Rigoarea de teolog şi membru al ierarhiei superioare a Bisericii nu-i permite, aşadar, lui Bartolomeu Stănescu să-şi oprească viziunea socială şi politică la structurile liberale (contractul social, iniţiativa privată, domnia legii, separaţia puterilor, monopolul statului asupra conservării vieţii, exigenţele dreptului natural),

---

[1045] *Idem*., „Cinematograful ca mijloc de educaţie”, în *Scurte încercări de creştinism social…*, p. 96.

[1046] *Idem*., *Principii şi înfăpturi…*, p. II.

[1047] *Idem*., „Discurs la noua Constituţie, rostit în şedinţa Senatului din 14 Martie 1923”, în *Idem*., *Produsuri sufleteşti…*, pp. 259-260.

pe care, deşi le susţine în mod direct, le completează cu acea arhitectură socială şi politică menită să faciliteze persoanei umane accesul în Împărăţia Cerurilor. Există, prin urmare, un primat al politicului în societate şi nu al socialului sau economicului:

> „desăvârşirea societăţii nu este ceva mecanic, ci un lucru voluntar. Societăţile sunt capabile şi de progres şi de regres. Progresul poate fi continuu sau infinit cum zice Platon şi progres limitat şi rotativ cum susţine Conta al nostru şi Vico de Italia. Părerea noastră e medie: vigoarea societăţii atârnă de împrejurimi şi de oameni (destoinici şi nedestoinici) care conduc societatea"[1048].

Însă Biserica, deşi este ontologic apolitică, ea trebuie să interpeleze mediul politic şi să limiteze autoritatea statului. Acesta nu trebuie să acţioneze ca o tutelă, ci doar ca un element de sprijin şi de contrabalansare a corpurilor sociale intermediare cum este Biserica faţă de care statul trebuie să se limiteze la asigurarea

> *„siguranţei statului, a ordinei publice* şi *a bunelor moravuri de ordine publică şi privată,* din cuprinsul său"[1049].

Biserica este, deci, acea mare corporaţie din centrul societăţii, aflată pe intervalul dintre cetăţean şi stat, dar fără să se confunde cu statul şi care are o formă politică prin faptul că aşa cum statul are monopolul constrângerii în afacerile terestre, Biserica are monopolul constrângerii în afacerile spirituale ale Împărăţiei Cerurilor. Prin urmare, pe pământ Biserica trebuie să deţină ultimul cuvânt în sfera sa de competenţă specifică, dar fără să încerce să exercite puterea politică întocmai celor 12 Apostoli ai lui Iisus Hristos care n-au avut niciun fel de putere politică, dar şi-au răspândit mesajul evanghelic[1050]. Cu alte cuvinte, Biserica este datoare să influenţeze guvernarea politică, iar acolo unde nu reuşeşte acest lucru trebuie să-şi facă cel puţin auzită poziţia, tolerând realităţi sociale nepermise de teologia creştină, dar permise într-o ordine terestră a preferinţei faţă de altele, cum a fost cazul sclavagismului şi capitalismului[1051]. În acest sens, deşi există un primat al persoanei umane în raport cu statul, dar şi cu societatea, modernitatea trebuie temperată din cauza tentaţiei individualiste care pune în pericol nu doar conservarea şi desăvârşirea vieţii, ci şi armonia celor două principii:

> „individualismul fiind prea încurajat de toată lumea, a devenit pentru zilele noastre un adevărat pericol al legilor de *conservare* şi de *desăvârşire* ale vieţii[1052]"[1053].

[1048] *Idem*., (după prelegerile), *Curs de Exegesă Noului Testament. 1913-1914…*, p. 18.

[1049] *Idem*., „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale…(II)", p. 245.

[1050] *Idem*., „Puterile sociale ale creştinismului...", p. 63.

[1051] *Ibidem*., pp. 68-70.

[1052] Se ştie că individualismul este una din manifestările cele mai puternice ale egoismului, care din punctul de vedere social e mai mult rău decât bun; iar că asociaţiunea sau grupul social este cel puţin în bună parte un mod de manifestare al altruismului. Or, civilizaţia zilelor noastre este o civilizaţie cu baza şi cu idealul în individualism, adică o civilizaţie de tip egoist. Individul de astăzi s-a emancipat în parte şi tinde să se emancipeze în totul nu numai de Biserică, de Stat, de familie etc., adică de sub autoritatea tuturor instituţiunilor trecutului, care îi impuneau anumite obligaţiuni şi stăpâniri de sine dar el caută să se emancipeze şi de sub frâna a însăşi puterilor

Conform lui Bartolomeu Stănescu în modernitate trebuie să existe o tensiune între stat şi Biserică, dar în acelaşi timp fiecare dintre cele două se întâlnesc în dorinţa de a realiza binele comun al societăţii, motiv pentru care în cazul românesc statul protejează Biserica, iar Biserica protejează statul. Pentru reflecţia episcopului, consecinţa separaţiei dintre temporal şi spiritual, dintre conservare şi desăvârşire, dintre politic şi non-politic o reprezintă faptul că Bartolomeu Stănescu pus în faţa nevoii de a ierarhiza comunităţile din care fac parte credincioşii ortodocşi români enunţă, fără să afirme de mai multe ori acest lucru, primatul comunităţii de credinţa în faţa celei naţionale[1054], o realitate a teologiei pe care n-o promovează foarte mulţi ortodocşi în modernitate românească.

Prin urmare, Biserica şi statul sunt „două organe sociale deosebite prin scopul pe care-l urmăresc şi prin mijlocele de care se servesc. Statul de pildă urmăreşte în primul rând conservarea popoarelor prin forţă şi prin lege; Biserica urmăreşte spre complectare desăvârşirea popoarelor prin jertfe şi virtute”[1055], ce-şi găsesc deplina armonie într-o arhitectură politică şi socială ce presupune atât separaţia, cât şi prietenia constituţională între cele două.

5.3.3. Individualism şi egalitarism

Dacă primele două binomuri (libertate-autoritate respectiv conservare-desăvârşire) sunt utilizate de Bartolomeu Stănescu pentru a explica societatea şi mai ales viziunea sa despre cum trebuie structurată autoritatea în societate pentru înfăptuirea binelui comun, un al treilea dualism are pe lângă statutul de instrument de lucru şi o valoare ideologică mult mai mare faţă de cele două prezentate mai înainte. Astfel, episcopul îţi expune viziunea asupra persoanei umane mai degrabă din perspectiva dreptului natural decât din cea a teologiei, dar reamintind de fiecare dată că redescoperirea dreptului natural în modernitate nu este decât o ocazie istorică de a fi afirma învăţătura Evangheliei lui Iisus Hristos. În acest context,

morale ale sufletului lui ca: *conştiinţa* şi *inima,* care sunt cele două temelii şi călăuze ale vieţii. Şi pornirile acestea se întâlnesc în civilizaţia de astăzi nu numai de la dreapta spre stânga, adică nu numai pe lungul drum de la *tradiţia reacţionară* până la *evoluţia anarhistă,* ci se întâlnesc deopotrivă şi în lumea de la dreapta, ca şi în lumea de la stânga, ca în unele, care nu se deosebesc, în ce priveşte individualismul, nici ca pretenţiuni, nici ca rezultate – care sunt aceleaşi –, ci numai ca mod de procedare. Scăpată din frânele conştiinţei şi ale inimii, viaţa nu poate decât să se distrugă; pentru că trebuind să fie trăită prin recreaţiuni şi sforţări, ea nu se va recreia decât prin plăceri, şi nu va face sforţări decât pentru plăceri. Dovezile ni le dau astăzi mai toate clasele şi popoarele bogate, care din ce în ce se arată tot mai atinse de blestemul degenerări, în ce priveşte legea desăvârşirii, şi de blestemul nereproducerii, în ce priveşte legea conservării. Înmulţirea populaţiunii şi producerea oamenilor de seamă au început în timpurile noastre să devină un fel de privilegii aproape exclusive numai ale claselor şi ale popoarelor cu sărăcia în casa şi în Patria lor (nota lui Bartolomeu Stănescu).

1053 Arhiereul Vartolomeiu S. Bacaoanul, *Scurte încercări de creştinism social…*, p. XII-XIII.

1054 *Idem*., „Poziţiunea şi rolul Arhiereului …8 Aprilie 1912”, p. 3-4.

1055 *Idem*., „În ce raporturi de drept se va pune statul român…”, p. 114, nota 1.

întrebările fundamentale puse de episcop sunt: Cum arată şi cum trebuie să arate egalitatea între oameni? şi Care sunt limitele centralităţii persoanei umane în structurile sociale având în vedere că

> „în fiinţa lui (n. n. a creştinismului), Libertatea, Egalitatea şi Fraternitatea, în numele cărora au izbucnit în lume atâtea revoluţii, nu sunt nişte simple idei abstracte, ci sunt dogme şi exerciţii creştineşti de toată ziua”[1056].

Pentru Bartolomeu Stănescu egalitatea nu există ca dat natural, ci doar ca artificiu al contractului social. Astfel, conform dreptului natural egalitatea nu doar că nu există, dar nici nu trebuie să existe cu excepţia domeniilor economice şi ale moralei, în timp ce

> „pe tărâm social […] egalitatea e nefirească întrucât omoară meritul valorilor suprapuse omenescului comun şi naşte gelozii şi invidii, pe care numai nu partidele politice le au ca norme de viaţă, dar toţi oamenii. Împreună cu libertatea excesivă, egalitatea generală descompune familia în care trebuie să existe o ierarhie, femeia şi copii supunându-se bărbatului şi copiii părinţilor aşa cum Biserica i se supune lui Hristos”[1057].

Mai mult decât atât, egalitatea nu este asociată nici Evangheliei din moment ce patronajul exercitat de Mântuitorul Hristos faţă de Biserica Sa prevede un patronaj asemănător al bărbatului asupra femeii şi copiilor. Totodată acelaşi lucru este susţinut şi de dreptul natural conform căruia oamenii sunt fiinţe irepetabile la naştere şi au parte de condiţii de viaţă diferite. Dacă societatea nu e compusă din elemente egale atunci aceasta îşi cunoaşte progresul în funcţie de elitele ei, singurele capabile să ofere mai mult decât cer:

> „ordinea publică se întemeiază pe principiul de ierarhie […] creştinismul spre deosebire de păgânism a garantat ordinea publică prin egalizarea drepturilor oamenilor şi diferenţierea lor [nu] numai în ce priveşte datoriile, dând omului excepţional mai multe datorii decât omului comun”[1058].

Totuşi, elitismul lui Bartolomeu Stănescu nu este neapărat unul de factură liberală sau conservatoare tinzând să împartă societatea în categorii sau chiar clase sociale, ci este mai degrabă un principiu de ordine care nu exclude faptul că persoane născute fără să beneficieze de condiţii de viaţă superioare pot accede la statul de elită. Estomparea inegalităţii, ca inegalitate de şanse, este realizabilă, însă, numai în democraţie care este definită ca

> „dreptul fiecărui om care vine în lume de a-şi pune în valoare puterile, talentele şi aspiraţiunile lui de perfecţionare sufleteasca, nu numai prin efortul lui propriu, care întâmplându-se să fie

[1056] *Idem*., „Puterile sociale ale creştinismului...”, p. 73.
[1057] *Idem*., *O scurtă privire asupra…*, p. 22.
[1058] *Idem*., *Curs de Exegeză a Noului Testament. 1913-1914*, litografie, p. 20.

> slab, el are dreptul să se sprijinească şi pe ajutorul semenilor săi şi al întregii societăţi omeneşti, cum porunceşte Hristos"[1059].

Asemănarea ierarhului cu profesorul său este evidentă, dat fiind faptul că Durkheim introduce şi el o nuanţă de elitism în viziunea sa asupra democraţiei. Astfel, deşi democraţia presupune o comunicare foarte strânsă între societate şi stat, totuşi guvernarea nu este accesibilă întregului corp politic. Statul trebuie să fie populat de elite, astfel încât să se menţină distincţia dintre autoritate şi libertate, individ şi societate şi mai ales dintre corpul politic şi stat:

> „Nu putem spune să democraţia este forma politică prin care societatea se autoguvernează, în care guvernul este răspândit în întreaga naţiune. O astfel de definiţie e o contradicţie în termeni. Ar fi ca şi cum am spune că democraţia e o societate politică fără Stat. De fapt, Statul nu e nimic dacă nu e un organ distinct de societate. Dacă statul e peste tot, atunci e nicăieri. Statul ia naştere printr-o concentrare ce detaşează un anumit grup de indivizi şi masa colectivă [...] Unde nu este această concentrare şi unde gândirea socială rămâne difuză, rămâne de asemenea obscură iar specificul societăţii politice lipseşte. Mai mult decât atât, comunicarea dintre organul special şi celelalte organe sociale poate fi apropiată sau mai puţin apropiată, fie continuă sau intermitentă"[1060].

Individul singur nu poate nimic într-o arhitectură socială în care progresul său nu depinde exclusiv de capacităţile sale interiore, ci comunităţile sale imediate, situaţie în care societatea în ansamblu şi chiar statul trebuie să-i suplinească slăbiciunile. Pornind de la această axiomă Bartolomeu Stănescu dezvoltă tema individualismului, sub forma obsesiei pentru facilitarea din partea statului a iniţiativelor private şi a grijii faţă de proprietatea privată. De-a lungul intervenţiilor sale parlamentare acesta insistă pentru ca în fiecare lege să fie consemnate modalităţile prin care oamenii îşi pot pune în aplicare iniţiativele private după modelul american[1061] şi în antiteză cu legile vechi româneşti care făcuseră din persoana umană prin abuzul de autoritate o simplă rotiţă în structurile sociale şi economice dominate de „totala lipsă a iniţiativelor individuale"[1062]. Mai apoi obiectează în cadrul dezbaterilor asupra noii Constituţii din 1923, asupra faptului că, deşi textul legii fundamentale era opera Partidului Naţional Liberal, nu cuprindea în mod explicit principiul liberal al garantării proprietăţii private[1063].

Deseori, pentru a se face înţeles, episcopul foloseşte în locul termenului *individualism* pe cel de *egoism* sub aspectul său pozitiv, adică subordonat altruismului[1064]. Astfel, egoismul este cel care îl ajută pe om să se afirme împingându-l să iasă din sărăcie, să se ridice pe scara ierarhică socială, să ajungă

[1059] *Idem*., „Discurs ţinut în şedinţa Senatului din 25 Maiu 1921...", p. 212.

[1060] Émile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals…*, p. 82.

[1061] P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Discurs la Legea Comercializării în Şedinţa Senatului de Joi 29 Mai 1924...", p. 350.

[1062] *Idem*., *O scurtă privire asupra…*, p.11.

[1063] *Idem*., „Discurs la noua Constituţie, rostit în şedinţa Senatului din 14 Martie 1923", în *Idem*., *Produsuri sufleteşti…*, p. 262.

[1064] *Idem*., *Cum stăm cu progresul general...*, p. 49.

bogat, savant sau erudit, etc.. Forma concretă a egoismului pozitiv o reprezintă proprietatea privată asupra căreia doar statul poate atenta şi numai cu titlu de excepţie ca în cazul minelor. Astfel, pentru că, urmând argumentul lui Honoré Mirabeau care cu ocazia dezbaterilor asupra *Legii Minelor* din Franţa anului 1791 susţinea că mina este o proprietate ale cărei limite nu se cunosc, ea întinzându-se pe sub pământ pe sub proprietăţile altora, deci trebuie să fie în proprietatea statului, niciun alt fel de proprietate nu trebuie luată din posesia cetăţenilor. Statul român însă, a avut grijă, încă de la formarea sa, să distrugă atât proprietatea privată a Bisericii Ortodoxe Române, dar mai ales să distrugă modestul capitalism românesc ce ar fi trebuit să se nască. Astfel, conform episcopului, statul român a devenit cel mai mare stat domenial din lume, din moment ce la 1865 acesta deţinea 31% din domeniile ţării, iar după împroprietărirea ţăranilor prin reforma agrară a lui Alexandru Ioan Cuza procentul de proprietate a statului s-a redus la 25%. Ulterior o statistică din 1909 arată că la acel moment statul român încă deţinea 11% din patrimoniul agrar naţional, iar împroprietărirea ţăranilor susţinută de altfel şi de Evanghelie nu a fost niciodată reală, din moment ce diferenţa dintre 25% (1865) şi 11% (1909) s-a dat

> „la *persoane particulare,* cari, în cea mai mare parte, erau *politice* şi cari au arendat pe un capăt *moşiile la străini,* mai ales după ce au prins gustul plimbărilor în străinătate”[1065].

Prin urmare, primii paşi prin care centralitatea persoanei umane este recunoscută în cadrul structurilor economice, sociale şi politice este consemnarea instrumentelor şi căilor prin care indivizii îşi pot pune în formulă practică iniţiativele personale şi garantarea proprietăţii private chiar şi în detrimentul şi mai ales în contra interesului public reprezentat de către stat:

> „D-lor, ca iniţiativa individuală să fie pusă în mişcare; şi ca libertatea să fie de folos în afară de trebuinţele lăuntrice şi naturale ale firii noastre, îi trebuie şi un stimulent extern. Ca iniţiativa noastră creatoare să se mişte, are nevoie şi de stimul din afară. Or, atunci intervine interesul care este stimulentul puterii noastre creatoare. Interesul sub care formă? Desigur sub forma de *proprietate.* Proprietatea este acea condiţie socială, fără de care civilizaţia nu se poate concepe şi nu se poate desfăşura, după cum ne spune istoria lumii, tocmai pentru că ea singură pune în cea mai *vie activitate* iniţiativa personală; şi face prin aceasta şi libertatea *preţioasă.* Primul început de civilizaţie a fost atunci când s-a pus un par şi s-a zis: până aicea este al meu şi dincolo este al tău. Cât timp nu s-a făcut acest lucru, viaţa s-a prezentat în chipul *nomad;* şi progresul nu a fost cu putinţă să-şi ia un început sigur. Prin urmare, stimulentul din afară al libertăţii este proprietatea; şi tot proprietatea este şi condiţia de înfăptuire a progresului. (Aplauze)”[1066].

În acelaşi timp, există două forme de proprietate privată, una materială şi cealaltă morală, ambele fiind la fel de sfinte şi ocrotite de legile occidentale:

[1065] *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii Ortodoxe... şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923...”, p. 294.

[1066] *Idem*., „Discurs la noua Constituţie, rostit în şedinţa Senatului din 14 Martie 1923”, în *Idem*., *Produsuri sufleteşti…*, p. 261.

> „Principiul că comerţul e liber şi că în virtutea acestei libertăţi s-ar putea vinde poporului ori şi ce şi de către ori şi cine trebue înlăturat, ca vătămând deopotrivă proprietatea morală pe care o apărăm noi aici şi care e patrimoniu comun al întregii omeniri şi singura trăsătură de unire dintre pământ şi cer, şi proprietatea materială, care e un patrimoniu propriu al fiecărui popor şi al fiecărui individ în parte”[1067].

Contraexemplul din care societatea românească trebuie să înţeleagă sacralitatea proprietăţii private este Rusia bolşevică, unde proprietatea sub toate formele ei (materială, morală, asupra produselor realizate personal, etc.) a fost complet desfiinţată de către statul bolşevic în defavoarea binelui public:

> „primul drept natural şi juridic pe care cârmuirea aceasta l-a anulat în Rusia a fost cel al libertăţii individuale, instituţionale şi sociale. Al doilea drept anulat a fost cel al proprietăţii individuale, sub orice formă, mărime şi valoare, sub care ar apărea ea. Al treilea drept încălcat de această autoritate supremă a fost acel al produsului muncii proprii, pe care cârmuirea bolşevică din Rusia îl întrebuinţează când vrea şi cât vrea în folosul statului rus transformat, cum se ştie, în armă de distrugere a popoarelor capitaliste şi burgheze de azi şi în folosul şi pricopseala tovarăşilor. Al patrulea drept desfiinţat a fost acela al valorificării meritelor şi competenţelor proprii prin care orice om ar putea deveni util pentru binele public, înlocuind valorificarea aceasta prin calitatea de bolşevic a celui în cauză”[1068].

Dat fiind faptul că „după legea naturală oamenii se nasc cu puteri deosebite”[1069], femeile ocupă un loc special în gândirea socială şi politică a lui Bartolomeu Stănescu. La o privire de ansamblu asupra activităţii sale, episcopul oltean este cu siguranţă cel mai feminist teolog ortodox din perioada interbelică. Mai mult decât atât, acesta reproşează în Senat lipsa de drepturi politice pentru femei cărora legea administrativă din 1926 nu le permitea calitatea de membru al consiliilor comunale şi judeţene[1070], deşi le consideră ca având conform dreptului natural înclinaţii mai degrabă pentru activităţile educaţionale şi culturale, decât pentru politica partizană, o zonă în care violenţa de limbaj şi comportamentală nu este compatibilă cu firea acestora[1071].

Dacă femeile trebuie pentru moment să stea încă departe de arena politică deoarece aportul lor la binele comun este mult mai important în comunităţile mai apropiate de persoana umană cum ar fi familia, şcoala, asociaţiile filantropice, etc., politica însăşi trebuie să devină treptat o activitate elitistă dominată de calitatea discursului şi nu de cantitatea voturilor: „Să curăţim politica democratică de egalitatea indivizilor pe care o dezmint legile naturale care ne arată diferenţele

---

[1067] „Acte oficiale. Sumarul Şedinţei Sfântului Sinod din 29 octombrie 1912”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXXVI, nr. 11, februarie 1913, p. 78.

[1068] Vartolomeiu Episcopul Râmnicului Noului Severin, „Cârmuirea sovietică nimiceşte în Rusia până şi dreptul de închinare”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul IX, nr. 3, martie 1930, p. 82.

[1069] *Idem*., *Curs de Exegeză a Noului Testament. 1913-1914…*, p. 35.

[1070] *Idem*., „Discurs la legea administrativă ţinut în Senat în ziua de 16 Martie 1925…”, pp. 408-409.

[1071] „Răspunsul Prea Sfinţitului Episcop de Râmnic la chestionarul Consiliului naţional al femeilor române privitor pe drepturile politice ale femeii”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul II, no. 10, octombrie 1923, pp. 309-311.

dintre indivizi”[1072]. Prin urmare, chiar şi fiind atent la democraţie, Bartolomeu Stănescu nu acceptă egalitatea sub toate aspectele conform dreptului natural[1073] şi propune înlocuirea egalitarismului de inspiraţie socialistă cu fraternitatea creştină de sorginte evanghelică:

> „ideea *fraternităţii creştine,* care cere ca cel mai mare, cel mai puternic să ajute pe cel mai mic, care este desigur şi cel mai slab. Fraternitatea creştină nu vrea *egalitate,* ca fraternitatea raţională a socialismului sau comunismului, ci vrea *sprijinul* celor puternici pentru cei slabi, întrucât în lume nu există egalităţi de puteri, ci numai *echivalenţă de servicii*”[1074].

5.3.4. Dreptul divin şi dreptul natural

Cea de-a patra distincţie, de data aceasta menită să evidenţieze principalul instrument de analiză a episcopului Bartolomeu Stănescu îl constituie binomul drept divin – drept natural. Astfel, întreaga arhitectură socială şi politică trebuie să fie conformă cu dreptul natural, iar expresia acestuia este dreptul pozitiv. Prin antiteză, dreptul divin care a legitimat de-a lungul timpului monarhiile de drept divin şi teocraţiile, nu este compatibil cu politica modernă:

> „dintre toate tiraniile din lume, cea mai periculoasă pentru binele omenirii a fost întotdeauna tirania care s-a întemeiat pe dreptul divin. În acelaşi timp se ştie că orice stăpânire lipsită de alt control decât al conştiinţei personale se corupe chiar dela început şi nu se mai poate menţine decât prin tiranie”[1075].

Istoria civilizaţiei europene premoderne s-a aflat sub dominaţia doctrinelor de drept divin ceea ce a dus deseori fie la o concurenţă în scopul exercitării puterii politice între spiritual şi temporal, fie la o confuzie între cele două. Modernitatea, însă, este şi de această dată cea care despărţind spiritualul de temporal a clarificat în consonanţă cu creştinismul domeniile de activitate ale celor două sfere. Astfel, temporalul este o zonă a egoismului în care oamenii prin puterea armei caută să-şi asigure hrana şi-şi are expresia ultimă în stat, iar spiritualul e spaţiul altruismului în care oamenii prin dragoste caută mântuirea avându-şi expresia în Biserică. Prin urmare, organizările politice premoderne generate de doctrinele de drept divin au fost ilegitime din moment ce Biserica nu are şi nu poate asuma în totalitate guvernarea vieţii terestre, o zonă care rămâne să fie guvernantă pe baza dreptului natural:

[1072] Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomeiu al Râmnicului Noul Severin, *O scurtă privire asupra unor stări de fapt de azi în legătură cu viitorul*, Tipografia Episcopul Vartolomeiu, Râmnicu-Vâlcea, 1935, p. 22.

[1073] *Ibidem.*

[1074] P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Interpelare asupra stării Bisericii Ortodoxe, desvoltată în şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923”, în *Idem*., *Produsuri sufleteşti…,* p. 288.

[1075] *Idem*., „Vom avea autonomia bisericească?”, în *Universul*, anul XXXVII, no. 132, sâmbătă 16(29) martie 1919, p. 1.

„societăţile omeneşti sunt organisme vii, care îşi au funcţiunile lor, organele lor şi legile lor *statornice* de creştere şi de schimbare în bine sau în rău, tot aşa cum şi le au şi indivizii din care sunt alcătuite. Aceste funcţiuni, aceste organe şi aceste legi, fiind zidite în însăşi făptura organică a societăţilor omeneşti, nu se pot nici crea, nici suprima după voie, fără ca societăţile să nu sufere pagube grele, atât în propria lor fiinţă, cât şi în fiinţa indivizilor care le compun. De părerea aceasta sunt: şcoala engleză în frunte cu H. Spencer, şcoala germană cu Bluntschli şi alţii, şcoala franceză cu R. Worms şi marele Durkheim, şcoala slavă cu Novicov, etc. După concepţiunea aceasta deci, *spiritualul* şi *temporalul,* mai mult decât două instituţiuni politico-juridice cum ni le prezintă concepţia romantică, ele sunt două *funcţiuni sociale* zidite în însăşi fiinţa societăţilor omeneşti, şi fără de care societăţile omeneşti n-ar putea nici să se conserve, nici să se perfecţioneze. *Temporalul* este pentru omenire funcţiunea socială, prin care se întreţin şi se organizează *puterile egoistice* ale oamenilor; şi ţinta lui este *pâinea,* iar sprijinul lui este *arma. Spiritualul* din potrivă este pentru omenire funcţiunea socială prin care se întreţin şi se organizează puterile *altruistice* ale oamenilor; şi ţinta lui e *îndumnezeirea* omului, iar sprijinul lui sunt *dragostea* şi *jertfirea* de sine. Prin temporal suntem legaţi de carne şi de cele ale cărnii; şi personificarea lui o avem în *Stat.* Prin spiritual dinpotrivă suntem legaţi de spirit şi de cele ale spiritului; şi personificarea lui o avem în *Biserică*”[1076].

Prin urmare obiectivul legii pozitive este acela de a asigura conservarea vieţii potrivit principiilor dreptului natural, dar şi acela al desăvârşirii vieţii urmând principiile dreptului de inspiraţie creştină care înglobează dreptul natural. Astfel legea pozitivă trebuie să recunoască preceptele din dreptul natural, adică libertăţile şi drepturile inerente firii umane:

„Onorat Senat, la art. 5 mi se pare că din definiţiunea şi din felul în care s-a redactat acest text se naşte o confuziune; şi anume, se naşte confuziunea între libertăţi, care sunt de drept natural şi între legea pozitivă, pe care o întocmeşte puterea politică. Mi se pare că cuvintele acestea: *«stabilite prin lege»* subordonează libertăţile care sunt de drept natural, legii pozitive, care se face de Parlament. Conflictul acesta cred că nu trebuie să existe nici în *gândul* cuiva, cu atât mai mult nu trebuie să existe într-un *text de lege* ca cel al Constituţiei actuale. Acest conflict a existat în antichitate, în evul mediu, când libertăţile omeneşti au fost oprimate de legi; şi ştim că a dat naştere la *revoluţiuni;* şi a provocat în deosebi marea revoluţiune americano-franceză. Prin aceste revoluţiuni s-a făcut dovada că libertăţile sunt *inerente* firii omeneşti; că sunt atribute fireşti, de care nici o putere nu poate să *priveze* pe individ; şi nici instituţiunile fireşti ale popoarelor. De aceea cred că redacţiunea acestui articol ar trebui astfel făcută: «Românii fără deosebire etnică, limbă sau religiune, se bucură de libertatea conştiinţei, de libertatea învăţământului, de libertatea presei, de libertatea întrunirilor, de libertatea de asociaţiune şi de toate libertăţile de *drept natural,* a căror aplicare se face prin legi»”[1077].

Prin urmare, deşi dreptul natural trebuie reflectat întocmai de către puterea legislativă în dreptul pozitiv, acest lucru nu s-a întâmplat până la revoluţiile americană şi franceză ale secolului al XIX-lea:

„Al doilea defect al legii pozitive este, că de foarte multe ori ea în loc să sprijine legea naturală a vieţii, creiată de Dumnezeu cu impulsiuni şi rosturi fireşti şi legitime, legea pozitivă din potrivă a violentat legea naturală, fie cercându-se să o înlocuiască, fie confundând între ele cele două

[1076] *Idem*., „Raportul dintre Stat şi Biserică, … Noembrie 1912…”, p. 68.

[1077] *Idem*., „Discurs la noua Constituţie, rostit în şedinţa Senatului din 14 Martie 1923”, în *Idem*., *Produsuri sufleteşti…,* p. 268.

laturi, ale legii naturale, adică laturea conservării, care priveşte mai mult trupul şi temporalul, cu laturea desăvârşirii sufleteşti, care priveşte mai mult sufletul şi spiritualul; fie în fine rupându-le pe acestea laturi una de alta. Prin aceste trei feluri de violentări ale legii naturale, legea pozitivă şi-a ieşit din menirea ei; pentru că în loc de a afirma şi sprijini drepturile naturale ale vieţii pe care viaţa însăş şi-le exprimă şi şi-le formează, silită şi ea de însăş trebuinţele firii ei, din care se nasc aceste drepturi, legea pozitivă dimpotrivă a încălcat în mod barbar până la creştinism şi până la revoluţiunea americano-franceză mai toate aceste lucruri”[1078].

Astfel, drepturile moderne au fost câştigate pe cale revoluţionară, iar ordinea instaurată la sfârşitul secolului al XVIII-lea nu poate fi dezbătută ceea ce înseamnă că

„legile de astăzi trebuie numai să le recunoască, iar nu să le *creeze.* Ele sunt condiţiunile *firești,* prin cari iniţiativa individuală pune în valoare *tot dreptul natural* al firii omenești; adică prin care trebuinţele lăuntrice şi firești ale vieţii, ca trebuinţa de existenţă, de procreare, de sociabilitate, de închinare către Fiinţa supremă etc., să se satisfacă în fiecare din noi, fără nici una din deosebirile istorice de mai sus”[1079].

Contestarea acestui lucru echivalează în gândirea lui Bartolomeu Stănescu cu afirmarea principiului suveranităţii populare, unul dintre principiile enunţate de revoluţiile moderne ca înglobând atât ideea de suveranitate a raţiunii umane, dar şi egalitatea sub forma fraternităţii creştine:

„În lumea modernă, legea pozitivă este privită ca un element al suveranităţii naţionale, adică ca însăş întruparea voinţei naţionale; ca sinteză adică a tuturor voinţelor individuale, oricine ar fi aceşti indivizi, ca poziţie socială şi ca cultură şi ca stare în massa popoarelor”[1080].

Bartolomeu Stănescu defineşte drepturile naturale în concordanţă cu spiritul creştinismului, mai precis cu faptul că omul poartă *chipul lui Dumnezeu* şi nimeni nu poate atenta la el. Prin antiteză, Thomas Hobbes defineşte drepturile naturale în sens negativ ca fiind acele drepturi „prin care fiecare om îşi conservă propria viaţă şi integritate corporală cu toată puterea pe care o are”[1081]. Aşadar pentru ierarh, drepturile naturale sunt pozitive, ontologice şi nu rezultă din starea omului căzut în păcat, ci din idealul creştin al omului de a împlini chipul lui Dumnezeu prin asemănarea cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, societatea, mediul şi produsele derivate din acestea, cum sunt statele, nu se pot interpune între om şi Dumnezeu schimbând natura intervalului din aceştia, exigenţă care defineşte drepturile naturale în sens pozitiv:

„bunuri ale *vieţii,* cu care ne *naştem;* şi pe care societatea şi legea nu ni le pot nici *anula,* nici *încălca* prin legile ei, este vorba de libertăţile omeneşti, prin urmare, de lucruri care sunt sacre,

[1078] *Idem*., „Discurs la legea administrativă ţinut în Senat în ziua de 16 Martie 1925…”, p. 399.
[1079] *Idem*., „Discurs la noua Constituţie…şedinţa Senatului din 14 Martie 1923…”, p. 261.
[1080] *Idem*., „Discurs la legea administrativă…Senat în ziua de 16 Martie 1925...”, p. 396.
[1081] Thomas Hobbes, *Elementele dreptului natural şi politic*, traducere şi glosar de Ana-Raluca Alecu şi Cătălin Avramescu, Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 123.

> prinse de individualitatea omenească şi împotriva cărora ca *stări de fapt,* legea de Stat nu trebuie să poată nimic. Legea de Stat nu *creează* libertăţi, ci numai le recunoaşte şi le garantează”[1082].

Dincolo de quasisinonimia dintre dreptul natural şi teologia creştină asupra căreia, de altfel, episcopul nu insistă, expresia modernă cea mai importantă a dreptului natural o reprezintă ideea de suveranitate naţională, înţeleasă ca înfăptuirea dezideratului enunţat de teoria contractului social care începe, în opinia episcopului, încă de la Epicur, Lucreţiu, Hubert Languet, Spinoza şi se găseşte deplin la Hobbes, şi în fine la Rousseau. Astfel teoria contractului social implică pe de o parte suveranitatea corpului politic, şi pe cale de consecinţă recunoaşterea egalităţii cetăţenilor şi a responsabilităţii guvernanţilor, care sunt de altfel principii ale republicanismului:

> „Principiul juridic normativ şi general care se desprinse din această concepţiune fu, că «Toate puterile emană de la naţiune»; şi din acest principiu se desprinseră la rândul lor foarte uşor cele două caractere ale noii societăţi şi anume: *egalitatea* în drepturile civile pentru toţi membrii unei naţiuni, şi *răspunderea* faţă de naţiune a guvernanţilor ei”[1083].

Astfel, următoarea distincţie necesară este cea dintre drepturi şi datorii. Dacă naţiunea este suverană, iar cetăţenii, fie că exercită sau nu puterea politică, sunt egali, de ce „omul vremii de azi dă întâietate libertăţii faţă de autoritate, egalităţii faţă de merit, dreptului faţă de datorie şi egoismului faţă de altruism”[1084]? Răspunsul constă în principiile specifice familiei politice socialiste. Astfel, în ciuda frumoaselor principii democratice aduse de revoluţiile moderne, societăţile sunt dominate totuşi de disproporţia dintre drept şi datorie ceea ce creează o stare de dezordine morală de tip sindicalist şi socialist: „Revoluţiunea franceză încoace, a pus *noţiunea de drept,* prin care se luptă mai mult pentru existenţă şi pentru cele trupeşti, înaintea *noţiunii de datorie,* prin care se luptă mai mult pentru desăvârşirea morală şi pentru cele sufleteşti”[1085]. E nevoie prin urmare de suprimarea dezechilibrului între datorie şi drept, „emancipând dreptul faţă de datoria în funcţiune de care este el, fără îndeplinirea căreia, dreptul nu se poate *legitima,* nici ca armă de apărare şi nici ca mijloc de existenţă al omului şi cetăţeanului”[1086], dar mai ales identificând care este instituţia ce se ocupă de datorii faţă de cetăţeni, neavând beneficiul drepturilor.

Pe de o parte cetăţeanul este beneficiarul drepturilor enunţate succesiv încă de la revoluţia franceză din 1789 şi care trebuie transpuse în legi democratice de către corpul politic prin reprezentanţii săi: “Legile noastre, ca legi democratice, nu trebuie să se impună mai mult prin comandament, ci trebuie să pătrundă mai mult prin adeziunea la ele a poporului menajat în libertatea şi demnitatea lui”[1087]. Astfel drepturile cucerite trebuie să fie nu doar garantate constituţional, ci şi cultivate de

---

[1082] P. S. Episcop Vartolomeiu, „Discurs la noua Constituţie...şedinţa Senatului din 14 Martie 1923”, p. 269.

[1083] *Idem*., „Raportul dintre Stat şi Biserică…Noembrie 1912”, p. 66.

[1084] *Idem*., *Motivele pentru care clerul…*, p. 8.

[1085] *Idem*., „Tăria creştinismului şi veşnicia lui...”, p. 11.

[1086] *Idem*., „Rolul etern al Sfintei Biserici...”, p. 87.

[1087] *Idem*., „Discurs la legea financiară... şedinţa Senatului dela 10 Februarie 1923...”, p. 244.

către stat care are datoria de a le scoate din formalismul literei legii şi de a le transforma în realităţi:

> „S-a dat şi la noi votul universal; şi foarte bine s-a făcut, căci prin el toţi cetăţenii participă la guvernarea Statului, în mod indirect de sigur, dar totuşi participă. La noi guvernarea însă nu se face plebiscitar; şi electorii încă nu au sancţiuni în cursul legislaţiei pentru mandatarii lor, care nu-şi fac datoria. Avem deci până azi o destul de slabă participare a cetăţenilor la guvernarea poporului; şi se cade ca cel puţin această slabă participare legală la viaţa statului şi a poporului lor, să le fie cetăţenilor noştri bine şi solid garantată. Votul său, cetăţeanul trebuie să-l dea în toată *cunoştinţa* şi *conştiinţa* că participă cu adevărat la viaţa Statului, iar nu ca simulacru. Or, în starea de moravuri în care ne găsim astăzi, ce se face cu privire la această înaltă chemare cetăţenească? Tocmai libertatea aceasta se desfiinţează. Se desfiinţează libertatea aceasta în alegeri prin *teroare,* prin *corupţie,* prin *beţie* şi *altele.* Va să zică tocmai atunci când cetăţeanul este indicat să-i fie de cel mai mare folos societăţii şi Statului său, tocmai atunci i se desfiinţează libertatea lui, punându-i conştiinţa în stare de *turburare* şi suprimându-i în mod voit orice putinţă de *discernământ.* Cred că în interesul societăţii, al poporului şi al Statului nostru, care sunt *permanente* şi mai *presus* decât orice interes, această libertate trebuie să fie garantată prin Constituţie”[1088].

Totuşi, chiar dacă drepturile sunt recunoscute e nevoie ca prin stat „să echilibrăm datoria cu dreptul, pentru că dreptul fără frâna datoriei devine anarhic”[1089]. Statul este construcţia rezultată în urma contractului social şi are datoria de a recunoaşte drepturile naturale ale cetăţenilor, un proces care culminează cu înfăptuirea binelui comun. Chiar dacă Bartolomeu Stănescu nu stabileşte o relaţie de cauzalitate între dreptul natural, expresia pozitivă a acestuia şi binele comun[1090], cele trei teme se construiesc indirect una pe cealaltă în discursul ierarhului cu ajutorul unor silogisme şi sinonimii prezente şi la alţi creştini sociali.

În acest sens, Bartolomeu Stănescu operează cu o sinonimie prezentă şi la William Temple. Arhiepiscopul de Canterburry deduce, din faptul că Dumnezeu est e Creatorul şi ordinea creaţiei este ordinea lui Dumnezeu, faptul că legea naturală este legea lui Dumnezeu[1091]. Astfel, producţia economică există pentru consum, economia trebuie centrată nu pe nevoile şi profitul producătorului, ci pe nevoile consumatorului, iar procesul economic nu este un scop în sine. Însă, pentru creştinismul social proprietatea privată şi chiar libertatea terestră sunt legi naturale, deoarece Dumnezeu ne-a creat ca să împărţim proprietatea noastră şi altora, în acelaşi timp libertatea lui Adam din Rai a fost alterată de păcat, iar omul a ajuns mai degrabă într-o stare de sclavie ce reclamă redobândirea libertăţii. Astfel, libertatea, egalitatea şi fraternitatea sunt atribute ale dreptului natural, dar totodată şi ale Evangheliei. Cu ajutorul acestei sinonimii creştinii sociali deduc o dublă sancţionare a modernităţii: dreptul natural devine odată cu modernitatea o sancţiune a *laisser-*

1088 *Idem*., „Discurs la noua Constituţie... şedinţa Senatului din 14 Martie 1923”, p. 261.

1089 *Idem*., *O scurtă privire asupra…*, p. 23.

1090 John Finnis, *Natural Law & Natural Rights*, second edition, Oxford University Press, New York, 2011, p. 218.

1091 William Temple, *op. cit.*, pp. 80-84.

faire în sensul de competiţie liberă[1092], dar şi una a statului modern liberal care nu trebuie să intervină conform principiului liberal al supleantei, ci conform subsidiarităţii.

Astfel, în vreme ce liberalismul rezervă statului un rol de tutelă în sensul unei supleanţe negative, intervenind pentru asigurarea unui minim de bunăstarea pentru toţi cetăţenii, subsidiaritatea promovată de creştinii sociali adepţi ai neo-tomismului nu ţinteşte libertatea şi egalitatea cetăţenească ca prim obiectiv, ci restaurarea demnităţii umane tradusă printr-un compromis între ingerinţa şi non-ingerinţa statului care asigură o tutelă de proximitate, nu una permanentă[1093]. În acelaşi sens, binele comun liberal, deşi îşi trage seva din dreptul natural, este înţeles ca interes general, aşadar drept condiţia generală prin care individul îşi poate atinge singur propria-i bunăstare, în vreme ce binele comun creştin-social este înţeles ca aparţinând întregii comunităţi, ca bine al fiecăruia şi bine al tuturor în mod simultan. Cu alte cuvinte, exigenţa creştinismului social şi a lui Bartolomeu Stănescu se îndreaptă către o societate vie, spontană, compusă din grupuri autonome şi în care bunăstarea particulară nu se realizează în afara binelui comun care aparţine societăţii şi implicit tuturor indivizilor consideraţi împreună şi nu separat.

Bartolomeu Stănescu respinge astfel liberalismul fără a avea intenţia de a se apropia de socialism, strecurându-se asemeni creştinilor sociali între cele două curente fără a face mari concesii nici unuia, nici altuia. Pentru episcop, demnitatea umană este vizibilă în concretizarea puterii tuturor indivizilor prin intermediul formulării pozitive a drepturilor naturale, care apare ca referinţa ultimă a guvernării, cenzura acestuia trebuind să se manifeste asupra naţiunii care decide la un moment dat să producă o lege ce nu poate fi acceptată fără să-şi găsească izvorul în unica sursă de legitimitate, anume dreptul natural la asociere, cel care a dus la formarea statelor.

La rândul său, însuşi statul este rezultatul unui drept natural care a stat la baza contractului social enunţat din nevoia de asociere şi socializare a indivizilor. Prin urmare, statul ocupă simultan această dublă ipostază de *servitor care porunceşte*:

> „Între drepturile acestea imprescriptibile ale individului se numără: dreptul de a se hrăni este natural şi-l are individul, dreptul de progenitură, dreptul libertăţii, al muncii, al repausului, al închinării şi al sociabilităţii, sunt toate drepturi ale individului *legate* de Dumnezeu de firea şi de viaţa lui. Prin revoluţiunea americano-franceză toate aceste drepturi i-au fost recunoscute omului şi proclamate ca sacre, prin aşa numita „cartea drepturilor omului şi ale cetăţeanului", care chiar dacă nu le enumeră pe toate, le proclamă însă principial prin criteriul imprescriptibilităţii, pe care li-l afirmă şi după care ele se pot recunoaşte. Or, care dintre toate drepturile enumerate aici i s-ar putea prescrie omului la *infinit,* fără ca el să nu-l *recapete* şi să nu-l *revendice* prin *evoluţie* sau *revoluţie?* Ei bine, pe care din aceste drepturi le are şi Statul cum le are individul? Pe *nici unul.* Ba din potrivă, el s-a *născut* numai din *unul* din aceste drepturi de *asociaţie* al individului, adică din neputinţa individului de a se hrăni singur, de a se apăra singur, de a munci singur şi aşa mai departe. Prin tendinţa de sociabilitate, el şi-a creat un organ care să-l servească cu o competinţă şi cu o putere mai mare decât cele individuale; şi aşa, din

[1092] Basil Willey, *The Eighteenth Century Background. Studies in the Idea of Nature in the Thought of the Period*, Chatto and Windus, London, 1961, pp. 14-18.

[1093] Chantal Millon-Delsol, *op. cit.,* pp. 246-251.

> trebuința aceasta de asociere, devenită *drept,* s-a creat Statul de către individ. (Aprobări). Mai mult, D-lor, în exprimarea acestui drept natural al omului, Statul nu *cuprinde* toată trebuința naturală de sociabilitate a omului, pentru că ca putere colectivă el nu este decât *efortul comun,* al indivizilor și al popoarelor, *legal organizat.* Dar efortul comun al indivizilor și al popoarelor nu *încape tot* în legi, fie ele constituționale sau altfel; ci mai rămâne cristalizat în *moravuri,* în *obiceiuri,* în *comunitatea de graiu,* de *apucături,* de *cântece,* de *jocuri,* etc., cari sunt mult mai *puternice* decât legile Statului, mai ales când au devenit *tradiționale,* pentru închegarea societăților; și deci pentru întruparea sociabilității omenești. Statul dimpotrivă, care își are baza mai numai în legi, e mult mai *slab* și mai *incomplect* în exprimarea sociabilității omenești, reprezentând din ea numai partea de *suprafață* a acestei întrupări, adică numai efortul comun *legal organizat.* Prin urmare, Statul nici acest drept natural de sociabilitate al individului nu-l umple peste tot, ci numai partea aceea care este legal organizată, iar partea *neorganizată* rămâne în *ființa societății,* care *nu e tot una cu Statul.* Prin urmare vedeți, d-lor, ce rol joacă Statul față de individ. *El este un simplu servitor și nimic mai mult.* Iar dacă are drepturi, le are pentru că are mai întâi *datorii;* și pentru că drepturile sunt recunoscute și date de popor, ca un fel de *complectări* ale datoriilor lui. Rațiunea deci îi recunoaște aceste drepturi, căci trebuie să i se dea *posibilitatea* să-și facă datoria. În rezumat deci, afirm că Statul nu este ființa primordială, ci este ființa derivată; că înainte de a fi fost vreun Stat, a fost omul; că *omul* a creat Statul și creațiunea nu poate să fie stăpână peste *creatorul* său, și să aibă mai multe drepturi ca el…”[1094].

Statul, deci *servitorul care poruncește*, își derivă drepturile din dubla datorie de a se îngriji de conservarea, dar și de a facilita desăvârșirea cetățenilor săi. Drepturile sale însă devin tiranice dacă n-ar fi dublate de datoria statului de a-și educa cetățenii

> „adică de a le da știința deprinderii feririi de judecata și pedepsirea lui”[1095] pentru că statul nu are doar monopolul constrângerii și al violenței, ci și pe acela al transformării preceptelor dreptului natural în legislație sub sancțiunea cetățenilor și a corporațiilor sociale, pentru că „legea este regula impusă existențelor create pentru conservarea și desăvârșirea lor”[1096].

Bartolomeu Stănescu enunță deopotrivă exigența statului de drept, în sensul în care în societatea românească nu trebuie să domine voința arbitrară a persoanelor, ci impersonalitatea legii. În acest sens, statul de drept este de inspirație liberală[1097], revigorând încă din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea tradiția dreptului natural care coboară până la stoici[1098], conform căreia dreptul natural are menirea de a reaminti atât monarhului, cât și comunității politice că deasupra tuturor este o lege.

Prin urmare, materia din care este confecționat statul de drept nu poartă amprenta divină, ci este în mod rațional produs al federării indivizilor și grupurilor în forma instituționalizată a drepturile naturale. Se naște astfel, un spațiu politic autonom în care „dreptul și puterea își desfac reciproc nodul în care fuseseră legate

---

1094 P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Discurs la Legea Comercializării în Ședința Senatului de Joi 29 Mai 1924...”, p. 361.

1095 *Idem*., *Carte pastorală destinată Clerului...*, p. 13.

1096 *Idem*., (după prelegerile), *Curs de Exegesă Noului Testament. 1913-1914*, litografie, p. 12.

1097 George H. Sabine, *A History of Political Theory*, George G. Harrap & CO. LTD, London/ Sidney/ Toronto/ Bombay, 1949, pp. 465-467.

1098 Clinton Rossiter & James Lare (edited by), *The Essential Lippmann. A Political Philosophy for Liberal Democracy*, Vintage Books, New York, 1965, pp. 176-193.

laolaltă de monarhiile Vechiului Regim”[1099], sub supravegherea cetăţenilor care conferă autoritate acestui instrument lipsit de drepturi derivate, anume statul. Prin urmare, dreptul natural devine pentru Bartolomeu Stănescu limita exercitării puterii politice de către stat, motiv pentru care acesta cere urgentarea afirmării libertăţilor civile, sociale şi politice în textul constituţional. În acest sens, episcopul de găseşte deplin pe terenul liberalismului politic, descrie individul ca unic subiect şi statul modern nu drept instrument al producerii de bunăstare, ci instrument al binelui comun. Statul nu trebuie să producă bunăstare, nu doar pentru că ar încuraja lenea şi delăsarea, ci pentru că atentează la însăşi libertatea şi drepturile indivizilor de a se pune singuri în valoare.

Însă, pentru Bartolomeu Stănescu nu doar libertatea de iniţiativă a indivizilor este un bine central binelui comun. Tocmai, prin ideea de echilibru dintre libertate şi autoritate, autoritatea capătă pentru ierarhul oltean forma unui bine necesar realizării binelui comun, însă doar în ipostaza în care autoritatea publică este contrabalansată de întreaga comunitate politică menajată în libertatea celor care o compun[1100].

Prin urmare, dreptul natural este central în binele comun[1101], atât pentru liberalismul politic sub forma voinţei generale, cât şi pentru creştinii sociali. Ca teolog însă, Bartolomeu Stănescu nu poate reduce drepturile naturale la înţelegerea pe care i-o dă liberalismul conform fidelităţii acestuia faţă de natura umană căzută în păcat, ci o completează cu opera de răscumpărare din starea de păcat înfăptuită de Iisus Hristos. Astfel, legea naturală nu este decât o parte a revelaţiei divine: „Mântuitorul nu a desfiinţat legea naturală, dimpotrivă a întărit-o [...] Opera Mântuitorului este vecinică prin faptul că a menajat legea naturală şi noi trebuie să o menajăm, atunci când lucrăm în numele lui”[1102].

Deşi lucrează cu instrumente intelectuale liberale, episcopul este ghidat în permanenţă de această exigenţă evanghelică a binelui comun sub forma principiilor antietatismului şi subsidiarităţii[1103] şi înţeles nu ca binele celui mai mare număr de cetăţeni, ci drept „securizarea unui întreg ansamblu de condiţii şi instrumente care favorizează realizarea de către fiecare individ al comunităţii a propriei dezvoltări”[1104].

[1099] Daniel Barbu, *Republica absentă...*, p. 138.

[1100] John Finnis, *op. cit.*, pp. 231-259.

[1101] Mark C. Murphy, *Natural Law in Jurisprudence and Politics*, Cambridge University Press, New York, 2006, p. 168.

[1102] „Şedinţa Consistoriului Superior Bisericesc dela 30 Aprilie 1914”, În *Şedinţele Consistoriului Superior Bisericesc şi şedinţele Sfântului Sinod din sesiunea de primăvară a anului 1914*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1915, p. 40.

[1103] Mark C. Murphy, *op. cit.,* pp. 61-90.

[1104] John Finnis, *op. cit.*, p. 154.

5.3.5. Sufletul naţional şi naţiunea

Un alt instrument folosit de Bartolomeu Stănescu pentru expunerea viziunii sale asupra problemelor sociale îl reprezintă ideea de inspiraţie durkheimiană[1105] conform căreia societăţile sunt posesoare, asemeni persoanelor umane, de suflete[1106]:

> „astăzi ştiinţa ne dovedeşte că alături de fiinţa omenească *om,* mai trăieşte încă o fiinţă omenească numită *societatea omenească,* care îşi are şi ea trupul, sufletul şi legile ei de viaţă aparte de cele ale individului; că această, societate avându-şi fiinţa ei, îşi are ca atari şi datoriile şi drepturile ei de viaţă, care trebuiesc definite printr-un cod juridic şi printr-un cod moral aparte de codurile privitoare pe individ”[1107].

Din nou, terenul pe care episcopul îşi construieşte ipoteza este modernitatea politică instaurată în urma revoluţiilor americană şi franceză prin care individul devine cetăţean şi iese din marea masă a supuşilor monarhilor de drept divin. Oamenii astfel individualizaţi nu se mai confundă cu comunităţile din care fac parte, ci îşi revendică drepturile şi libertăţile într-un unic câmp comun, care este societatea:

> „origina Creştinismului Social trebuie căutată numai de la revoluţiunea americano-franceză încoace[1108], adică începând de prin secolul al XIX-lea înainte, când mai ales prin organizaţiile politice ale timpului s-a putut ajunge şi mai vizibil, decât prin doctrine şi teorii, la deosebirea dintre individ şi societate”[1109].

Giovanni Sartori aşează distincţia dintre individ şi societate, pe de o parte, şi distincţia dintre societate şi stat pe de altă parte, în doctrinele contractualiste ale secolului al XVII-lea, când nu revolta împotriva suveranului de drept divin a generat societatea, ci mai degrabă contractul social cu suveranul izvorât din doctrinele de

---

1105 Émile Durkheim, *„Germania mai presus de toate”…*, p. 29.

1106 Ideea de *suflet al naţiunii* este prezentă şi la alţi intelectuali interbelici. În acest sens, Alexandru Papacostea deduce ideea de *suflet al naţiunii* din principiul suveranităţii naţionale drept o autoritate superioară fiinţei individuale şi care rezidă în întregul corp al naţiunii, numind reflecţia sa *teoria naţiunii-persoane*: Alexandru Papacostea, *România politică. Doctrină. Idei. Figuri. 1907-1925. Cu două portrete şi două facsimile*, Tipografia „Bucovina”, L.E.Ţorouţiu, Bucureşti, f.a., 309-310.

1107 Arhiereul Vartolomeiu S. Bacaoanul, *Scurte încercări de creştinism social…*, p. XI.

1108 Citind *„l'Avenir“,* jurnal scos de preotul Lamennais (1782-1854) în 1830 împreună cu Lacordaire şi alţii, s-ar putea crede că Creştinismul Social ar exista chiar din timpul Sfinţilor Apostoli; tot aşa după cum citind Enciclica *„Rerum novarum“* din 1898 a Papii Leon XIII s-ar putea crede că acest Creştinism Social ar fi continuat să existe şi pe vremea Sfinţilor Părinţi, Biserica găsindu-l astfel în moştenirea ei prin însăşi Sfânta Tradiţiune. Socotinţa aceasta însă nu poate fi adevărată; pentru că, în afară de comunităţile întemeiate şi pe folosirea îndeobşte a bunurilor materiale, de care se vorbeşte în Faptele Apostolilor cap. II v. 44-46, IV, v. 32-36, şi care fură desfiinţate chiar din timpul sf. Apostoli din cauza abuzurilor la care se dedete familia Anania şi Safira (vezi Fap. Apostolilor cap. V, v. 1-12) şi în afară de comunităţile monastice, Biserica n-a folosit alt mijloc de împăcare a trebuinţelor materiale dintre oameni, decât dreptatea, şi mila celor bogaţi către cei săraci; şi nicidecum şi *sprijinul reciproc* între ei al celor lipsiţi şi nevoiaşi, cum propune Creştinismul Social de astăzi (nota lui Bartolomeu Stănescu).

1109 Arhiereul Vartolomeiu S. Bacaoanul, *Scurte încercări de creştinism social…*, p. VII.

drept divin. Prin urmare, separaţia dintre individ şi societate este o consecinţă a separaţiei societăţii de stat în urma contractului social[1110]. Mai departe, economiştii *laisser-faire* au demonstrat că bunăstarea oamenilor creşte atunci când statul nu intervine, ceea ce echivalează cu faptul că viaţa socială îşi găseşte propriul principiu de organizare în diviziunea muncii. Astfel, societatea există prin sine însăşi şi nu-şi datorează existenţa jurisprudenţei statului, ci propriilor legi care sunt pentru moment economice, dar nu şi juridice.

Pentru Chantal Millon-Delsol, separaţia dintre individ şi societate – provine din autonomia individuală generată de creştinism care scoate individul din comunităţile în care trăia amalgamat[1111]. Doar individul e substanţă, societatea e organism care trăieşte datorită substanţei indivizilor care o compun, iar statul este o simplă instanţă construită, deci un produs derivat. Pe de altă parte, această schimbare generată de modernitate se datorează şi faptului că fiinţa umană progresează prin cunoaştere.

Mai departe, ceea ce observă Bartolomeu Stănescu este faptul că societatea se gândeşte pe sine ca fiind compusă din indivizi cu identitate proprie şi nu este doar corpul politic al suveranului, iar odată cu constituţionalismul liberal şi implicit limitarea statului în atribuţiunile lui, a apărut mai mult spaţiu pentru viaţa extrastatală. Se naşte astfel societatea şi individul autonom doar pe măsură ce corporatismul medieval se destructurează, aşadar după revoluţia franceză. Se produce astfel o revoluţie radicală, prin care organicismul medieval supus autoritarismului principilor de drept divin sau Bisericii este înlocuit cu o mare masă de cetăţeni sub forma societăţii care tinde să devină anomică în lipsa unei autorităţi pe de o parte contractualiste, pe de altă parte morale.

Mai mult decât atât, societatea nu poate fi consensualistă în lipsa tradiţiilor pentru că legea pozitivă acoperă mai degrabă trupul social, nu şi sufletul. Dacă pentru Durkheim modelul de referinţă al corpului politic îl reprezintă familia, care este societatea politică în miniatură[1112], Bartolomeu Stănescu preferă să-şi extragă exemplele din ţările nordice care s-au dezvoltat recurgând în permanenţă la tradiţiile lor. Dintre acestea Marea Britanie beneficiază de câteva instituţii politice tradiţionale unice, cum ar fi Camera Lorzilor care are rolul de contrapondere la expresia votului popular ce constituie Camera Comunelor:

> „lipsită de o Constituţie scrisă, Anglia ar fi fost expusă la cele mai mari pericole interne, dacă poporul privit în întreaga lui massă nu ar fi fost foarte conservator şi foarte realist [...] statul englez se deosebeşte prin urmare de tipul celorlalte state pentru că îşi are, cum vedem, temelia în tradiţiile istorice ale poporului său”[1113].

1110 Giovanni Sartori, *op. cit.*, p. 51.

1111 Chantal Millon-Delsol, *op. cit.,* p. 143.

1112 Émile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals…*, p. 26.

1113 Bartolomeu Stănescu, „Statul pe care ni-l impune viaţa (II)”, În *Românizarea*, anul I, no. 19, 15 decembrie 1935, pp. 1-2.

Însă, dincolo de instituţiile politice sau sociale, temelia oricărei societăţi o reprezintă credinţa, motiv pentru care Bartolomeu Stănescu reţine din istoria europeană acele nume de elite care au valorizat credinţa creştină:

> „Steagurile cu cruce prin care regimentele franceze au înlocuit în marele război de acum steagurile patriei laice chiar sub Clemenceau, cum şi energia de herculi a unor creştini devotaţi ca David Lloyd George şi mareşalul Foch, i-a arătat omenirii cu fapte, nu cu fraze, ce poate credinţa şi unde e puterea”[1114].

Astfel, sufletul naţiunii este credinţa religioasă instituţionalizată, ceea ce înseamnă că „Biserica Creştina din care fac(e) parte este prin excelenţă instituţia de cultură a veacurilor şi a lumii”[1115] chiar şi în spaţiul românesc. Episcopul arată că Biserica Ortodoxă Română precede statul modern şi, mai mult decât atât, ea a asigurat de-a lungul vremii exercitarea puterii politice prin mitropoliţi şi episcopi, ceea ce înseamnă că Biserica Ortodoxă s-a comportat faţă de stat ca o soră punându-i la dispoziţie „un popor unificat sufleteşte, omogenizat, cultivat şi moralizat”[1116]. Din acest motiv, preoţii ortodocşi trebuie să-şi primească salariul din mâna credincioşilor, nu prin puterea constrângătoare a statului, contribuind astfel la întărirea legăturilor de solidaritate comunitară şi pe cale de consecinţă naţională:

> „Preoţii se prezintă ca un organism social cu rădăcini adânci naturale, nu numai în structura de stat a popoarelor, care se poate schimba de la o zi la alta, ci în însăşi fiinţa sufletească a omului şi în fiinţa organică şi imutabilă a societăţii omeneşti, care se arată prin dărnicia aceasta, nu constrânse din afară, ci împinse din lăuntru, să facă pentru întreţinerea clerului lor, jertfie de bună voie”[1117].

În lipsa unei instituţii divino-umane, oricare ar fi elementul ei transcendent, societăţile nu pot progresa lipsindu-le de cele mai multe ori un ideal de atins. Mai mult decât atât, religia pune în mişcare *sufletul naţiunii* care asemeni sufletului uman îşi găseşte echilibrul atunci când nu este împărţit. Prin urmare, dat fiind faptul că „noi suntem fericiţi că avem o singură confesiune, un singur suflet naţional”[1118], divizarea sufletului societăţii româneşti între mai multe confesiuni este văzută de Bartolomeu Stănescu nu prin prisma aspectelor pozitive ale pluralismului confesional şi religios, ci drept o sfâşiere şi o divizare sufleteşti. De data aceasta însă, tocmai din cauza faptului că episcopul vorbeşte *pro domo*, demonstraţia sa nu este una onestă şi echilibrată, argumentul nostru fiind acela că episcopul recunoaşte în dese rânduri meritele greco-catolicilor la conturarea ideii naţionale în Transilvania. De cele mai multe ori însă, discursul său este nonconfesional şi dezvoltat mai degrabă din ipostaza de om de ştiinţă, decât din cea de teolog:

[1114] *Idem*., „Vom avea autonomia…”, p. 1.
[1115] *Idem*., „Discurs ţinut în şedinţa Senatului din 25 Maiu 1921...”, p. 207.
[1116] *Idem*., *Femeia ca factor social…*, p. 3.
[1117] *Idem*., „O nouă orientare pentru plata... ”, p. 322.
[1118] *Idem*., „Raportul dintre Stat şi Biserică… Noembrie 1912”, p. 62.

„În fine ultima trebuinţă firească pe care o împacă bisericile constituite este nevoia de omogenizare a sufletelor printr-un ideal *comun, permanent* şi cu mult mai presus de puterile omeneşti, prin care să se alimenteze la infinit tendinţa desăvârşirii morale în omenire şi activităţile omeneşti creatoare şi prin care să se poată închega, sub diferitele lor forme de state, popoare şi naţiuni, marile corpuri sociale, prin legături şi practici, nu numai de interes material sau economic care adesea învrăjbesc şi despart, ci mai ales prin legături şi practici de interes sufletesc, care consolidează şi fac nepieritoare organismele sociale în care s-au plămădit. Un ideal care să omogenizeze sufletele mulţimilor şi să consolideze prin practicile şi urmările lui corpurile sociale în condiţiunile cele mai proprii vieţii şi progresului omenesc, nu s-a întâlnit însă până acum decât în bisericile constituite; şi în deosebi, *în biserica creştină,* care confundă acest ideal cu însuşi Dumnezeu Creatorul universului şi Tată al omenirii şi care prelungeşte destinele omenirii peste infinit şi peste veşnicie”[1119].

Excepţia însă vine din partea denominaţiunilor (neo)protestante care au introdus în spaţiul românesc ideea de competiţie religioasă şi, mult mai grav decât acest aspect, atentează prin învăţătura lor la însăşi siguranţa statului cum a fost cazul soldaţilor români adventişti dezertori în primul război mondial:

„Acest raţionalism protestant, a creat şi creează mereu în cadrele Bisericii Creştine antice şi ecumenice erezii, al căror număr a trecut de mult de patru sute; şi între care se numără azi baptiştii, care din nenorocire pentru unificarea sufletească a neamului nostru au fost recunoscuţi ca cult liber în legea cultelor din anul 1928; apoi adventiştii, evanghelişti, inochentiştii, etc. Deşi toate aceste erezii însemnează pentru unitatea organică şi istorică a poporului nostru românesc tot atâtea *spărturi* şi *tabere de luptă* şi de *încăierări distructive* pentru acelaşi popor pur românesc, totuşi materialiştii, ateiştii, francmazonii şi demagogii noştri cărturari, şi mai ales politici, nu numai că nu-şi întăresc clerul şi Biserica lor strămoşească cu toate mijloacele de cultură şi materiale, dar din nenorocire dacă nu pentru ei, care ca mâine vor fi în mormânt, în tot cazul pentru *progenitarea stoarsă de puteri a lor;* cum şi pentru *spargerea fiinţei colective* a poporului nostru pur românesc”[1120].

O a doua instituţie care contribuie decisiv la conturarea sufletului societăţii româneşti, deşi nu în mod deplin ca Biserica, este şcoala. Astfel, cu ocazia discursului asupra *Legii Învăţământului* din 1924 a lui C. Angelescu, ministrul Cultelor şi Artelor, şi care prevedea şi asigura obligativitatea învăţământului primar pentru toţi cetăţenii ţării, episcopul remarcă nevoia ca şcoala să creeze consens în societate şi faptul că aceasta „va asigura în România întregită unitatea de suflet chiar din fragedă vârstă a copilăriei viitorilor ei cetăţeni”[1121]. Şcoala însă este guvernată de materialismul specific occidentului revoluţionar şi nu oferă prea mult loc grijii pentru suflet, fiind aşadar supusă

„ideologismului manualelor didactice şi al cursurilor de catedră de care ne este bântuită în ţara noastră aproape întregul învăţământ şcolar, public, particular şi profesional, cu începere de la

[1119] *Idem*., „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale…(II)”, pp. 239-240.

[1120] *Idem*., „Rolul etern al Sfintei Biserici...”, pp. 30-31, nota 2.

[1121] *Idem*., „Discurs la legea învăţământului primar şi normal primar, ţinut în şedinţa Senatului de Joi 12 Iunie 1924”, în *Idem*, *Produsuri sufleteşti...,* p. 370.

cel primar şi până dincolo de cel universitar cu excepţiunea medicinii şi a ştiinţelor pozitive fizico-chimice”[1122].

Astfel, atât şcoala, dar mai ales Biserica sunt instituţiile care conturează şi cultivă sufletul unei societăţi care în cazul românesc este înnobilat de virtuţi precum iubirea de patrie, resemnarea creştină, generozitatea şi iubirea de oameni, dar şi plin de lipsuri cum ar fi aceea a râvnei pentru muncă şi solidarităţii[1123]. Marea slăbiciune a ortodoxiei româneşti este ignoranţa religioasă[1124] a credincioşilor atât cu titlu individual, cât şi ca popor: „Românii, adică şi poporul cel mai ignorant şi mai indiferent din lume, în materie religioasă”[1125]. Dincolo de precaritatea actului pastoral, de formalismul liturgic şi de lipsa de cultură a clericilor, cauza principală pentru faptul că Biserica Ortodoxă Română nu a reuşit decât formal să contureze prin învăţătura ei un suflet al societăţii plin de virtuţi îl reprezintă lipsa libertăţii de acţiune a acesteia de-a lungul timpului:

„La noi, nu ştiu din ce cauză, libertăţile au fost încătuşate. Aşa de pilda este chestiunea Bisericii noastre, care tocmai acum este în ajun de a-şi dobândi libertatea ei, pe care organizaţia noastră de Stat a început să i-o confişte de prin secolul XVIII încoace”[1126].

Bartolomeu Stănescu analizează statutul Bisericii Ortodoxe Române în societate pornind de la nevoile dominante ale societăţii: construcţia naţională şi încreştinarea vieţii publice. Dacă elita revoluţionară franceză inspirată din gânditorii Iluminismului şi-a propus distrugerea Vechiului Regim, o ordine politică bazată pe ierarhia socială tradiţională, pe care au înlocuit-o cu un contract social între cetăţeni[1127], naţiunea franceză, cunoscută de episcopul oltean, a fost definită de Ernest Renan ca o asociaţie de cetăţeni egali şi liberi, protejaţi de un stat hipercentralizat care trebuie să asigure instrumentele puternice coeziunii subiecţilor săi. Prin urmare, naţiunea politică franceză este un plebiscit cotidian[1128], o alegere liberă de fiecare zi şi este opusă *pattern*-ului german, unde naţiunea este o comunitate de rasă şi limbă. Hans Kohn, diferenţiind naţionalismul voluntarist occidental şi cel organic specific Europei Centrale şi de Sud-Est, arată că în concepţia organicistă specifice sunt elementele conservatoare detaşate de individualismului liberal care dezvoltă un mod unitar şi indivizibil de funcţionare a societăţii. Este accentuată dimensiunea colectivă a drepturilor naţionale şi “recunoaşte statul

[1122] *Idem*., *O scurtă privire asupra…,* pp. 10-11.
[1123] *Idem*., „Discurs la noua Constituţie... şedinţa Senatului din 14 Martie 1923”, pp. 255-257.
[1124] „Cele trei rapoarte ale secţiunilor:…”, pp. 57-58.
[1125] Arhiereul Bartolomeu Stănescu, „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale… (II)”, p. 236.
[1126] *Idem*., „Discurs ţinut în şedinţa Senatului din 25 Maiu 1921...”, p. 214.
[1127] Timothy Baycroft, Mark Hawitson (edited by), *What is a Nation? Europe 1789-1914*, Oxford University Press, New York, 2006, p. 29.
[1128] Ernest Renan, *What is a Nation?,* with an indroduction by Charles Taylor, english version by Wanda Romer Taylor, Tapir Press, Toronto, 1996, pp. 18-33.

naţional ca formă ideală de organizare politică, iar naţionalitatea ca sursă a tuturor energiilor culturale creatoare şi a bunăstării economice”[1129].

În ambele variante, democraţia modernă se naşte şi se conturează în formă naţională[1130]. Legitimarea politică trece de la tradiţia dinastică şi religioasă la principiul suveranităţii popoarelor. În orice naţiune democratică, politicul instituie socialul, elitele aranjând societatea şi construind naţiunea în vederea realizării idealului de umanitate. Există astfel, o suprapunere conceptuală între societate şi naţiune. Fiind de formaţie intelectuală contrarevoluţionară franceză, Bartolomeu Stănescu nu prioritizează principiul laicităţii în construcţia naţiunii, deşi acesta „permite tuturor indivizilor, fie că nu aparţin nici unei Biserici, fie că fac parte din Biserica majoritară sau dintr-o Biserică minoritară, să participe în calitatea de cetăţeni la viaţa publică”[1131].

Asimilând laicismul cu stânga revoluţionară şi cu doctrinele socialiste, episcopul oltean îmbrăţişează viziunea organicistă asupra naţiunii: „să facem din noi o singură fiinţă cu o singură credinţă, care să devină o forţă de neînvins”[1132]. Naţiunea este una etnică, organică şi culturală, având nevoie de un suflet care să-i înlesnească atingerea idealului de umanitate în Hristos. Concepţia lui Bartolomeu Stănescu, deşi nu se construieşte ca o exaltare a naţiunii, se întâlneşte cu principiile naţionalismului la C. Rădulescu-Motru:

> „Naţiunea este o fiinţă separată de aceea a indivizilor. Ea se conservă şi se dezvoltă după legile ei proprii. Vieţile indivizilor, care o compun într-un moment dat, oricât de agitate ar fi, nu-i schimbă cursul. Prin înţelegerea naţiunii sale, el se înţelege pe sine”[1133].

Mai multe societăţi şi-au structurat proiectul naţional pe un fond comun religios[1134], fenomen cu atât mai specific în spaţiul sud-est european, unde construcţia naţiunii şi a loialităţii faţă de statul-naţiune a implicat şi elementele religioase ale „naţionalismului integral”[1135]. Dacă profesorul său, Émile Durkheim sesiza natura pseudo-religioasă a naţionalismului, („În acest moment sub influenţa entuziasmului general, lucruri de natură pur laică au fost transformate de opinia publică în lucruri sacre: acestea erau patria, libertatea, raţiunea. Există tendinţa înfiinţării unei noi religii, cu propriile sale dogme, simboluri, altare şi ceremonii”[1136]),

---

1129 Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, Collier Books, Toronto, 1969, p. 16.

1130 Dominique Schnapper, *Comunitatea cetăţenilor: asupra ideii moderne de naţiune*, traducere din limba franceză şi prefaţă de Ana-Luana Stoicea-Deram, Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 17.

1131 *Ibidem*., p. 127.

1132 Bartolomeu Stănescu, „Lupta împotriva propagandei revizioniste. Idei din conferinţa ţinută de P.S.Episcop Vartolomeiu la grandioasă manifestare naţionalistă din Craiova, ţinută la 28 mai 1933”, în *Renaşterea, revistă de cultură religioasă*, anul XII, nr. 6, iunie 1933, p.303.

1133 C. Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*, Fundaţia pentru literatură şi artă „Regele Carol II”, Bucureşti, 1936, p. 89.

1134 Dan Dungaciu, *Naţiunea şi provocările (post)modernităţii*, Tritonic, Bucureşti, 2004, p. 151.

1135 Peter F. Sugar, *Naţionalismul est-european în secolul al XX-lea*, traducere de Radu Paraschivescu, Curtea Veche, Bucureşti, 2002, p. 21.

1136 Émile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals....*, p. 214.

gândirea episcopului reflectă necesitatea aportului religiei la construcţia identitară a naţiunii române.

În aceeaşi direcţie ierarhul interpretează evenimente majore bisericeşti din România interbelică trecute, însă de istoriografia bisericească atât comunistă, cât şi postcomunistă sub semnul împlinirii unui ideal naţional[1137]. Astfel, autocefalia Bisericii este citită în cheie politică şi de majoritatea intelectualilor interbelici: „Astăzi unitatea ortodoxiei a trecut de mult dela monarhia ecumenică, - care şi-a pierdut caracterul internaţional şi tot prestigiul, fiind abia tolerată de statul naţional şi laic-turcesc, la posibilitatea unei forme federative ai căror membri trebuie să aibă importanţa statului pe care-l reprezintă”[1138]. Pentru Bartolomeu Stănescu, lipsa autocefaliei este sinonimă cu primatul papal, prezentat ca „o împietate evanghelică şi o erezie socială”[1139]. Înainte de 1848, românii trăiau în două dimensiuni deferite de naţiune: dimensiunea subnaţională (familie, parohie, sat) şi cea supranaţională (imperiu, Patriarhia Ecumenică)[1140]. Avem acum de-a face cu replierea comunităţilor locale de credincioşi într-o Biserică puternică, autocefală şi mai târziu, Patriarhie, ceea ce atrage după sine disoluţia formelor de autoritate supranaţională.

Dacă naţionalismele pot să se găsească, încă de la originile lor, strâns legate de expresia unei credinţe religioase (de exemplu, lupta pentru independenţă se confundă cu lupta pentru libertatea religioasă)[1141], religia instituţionalizată este, în acest sens, unul dintre elementele pe care se construieşte naţiunea: „nevoia de omogenizare a sufletelor într-un ideal comun, permanent […] prin care să se poată închega, sub diferitele lor forme de state, popoare şi naţiuni, marile corpuri sociale, prin legături şi practici”[1142]. În acest context, datoria teologilor şi credincioşilor în general este aceea de a asigura Bisericii statutul de organism social autonom şi de a-i înlesni dezvoltarea capacităţii de a produce consensul şi *sufletul naţional*.

Bartolomeu Stănescu preia astfel, de la profesorul său, Émile Durkheim, ideea conform căreia Biserica are o mare relevanţă socială prin solidaritatea şi coeziunea pe care le creează, dar mai ales prin conştiinţa colectivă pe care o susţine. În acelaşi timp, însuşi statul posedă autoritate morală şi o pune în scenă prin simboluri, ritualuri politice, execuţii publice, spectacolele din tribunale şi alte instrumente

---

1137 Alexandru Ioniţă, „Contribuţia episcopului Melhisedec Ştefănescu la recunoaşterea autocefaliei Bisericii noastre”, *Centenarul Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, Bucureşti, Institutul Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987, p. 439; Iorgu Ivan, „Etnosul – neamul – temei divin şi principiu fundamental canonic al autocefaliei bisericeşti”, în *Centenarul Autocefaliei* ..., p. 191; Dumitru Radu, „Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române. La a 90 – a aniversare”, *Biserica Ortodoxă Română*, XCIV (1976), nr. 3-4, p. 400.

1138 Nicolae Iorga, „Necesitatea înfiinţării patriarhatului”, în Titu Simedrea (editor), *Patriarhia Românească. Acte...*, p. 8.

1139 Arhiereul V. Băcăoanul, „În ce raporturi de drept se va pune statul român...”, p. 129.

1140 A se vedea cap. „Naţiunea şi lucrarea democraţiei” în Pierre Manent, *O filosofie politică pentru cetăţean*, traducere din franceză de Mona Antohi, Humanitas, Bucureşti, 2003, pp. 83-98.

1141 Raoul Girardet, *Naţionalisme şi naţiune*, traducere de Patricia Enea, Institutul European, Iaşi, 2003, p. 40.

1142 Arhiereul Bartolomeu Stănescu, „Principiile de bază ale reorganizării noastre social ... (II)”, pp. 239-240.

menite să-l legitimeze nu doar ca păstrător al ordinii sociale, ci şi a celei morale[1143]. Astfel, Bartolomeu Stănescu se înscrie în programul profesorului său, care este unul de

> "limitare a statului prin indicarea unui scop etic, cu rezonanţe kantiene, care să i se impună acestuia şi ale cărui rădăcini, se află în societatea civilă. Cuplului conceptual (german şi păgân): societate civilă atomizată - stat de putere i se opune, deci, un cuplu (francez şi creştin): societate organizată - stat etic"[1144].

Modernizarea, sub forma secularizării spaţiului public şi a declinului credinţei personale, aduce cu sine vidul de autoritate. Schimbările economice, sociale şi politice trebuie, deci, însoţite de una morală întrucât „spiritualitatea secolului al XIX-lea nu se susţine pe un plan egal de autoritate"[1145]. Persoana umană nu se topeşte în societate, ci participă la crearea conştiinţei colective, fiind ea însăşi o fiinţă socială. Concepţia organicistă asupra societăţii este identificabilă concepţiei conservatoare, potrivit căreia societatea trebuie să funcţioneze în mod unitar şi indivizibil. Astfel, pentru Durkheim naţiunea devine obiectul noii religii civile, iar patriotismul virtutea centrală:

> „patriotismul este exact legătura care leagă individul de un anume stat. Dacă ar fi slăbit sau ar înceta să mai existe, unde ar mai găsi individul autoritatea morală? [...] dacă nu există o anume societate definită cu conştiinţă de sine să reamintească în mod gradual de datoriile sale şi să-l facă să înţeleagă nevoia de reguli, cum ar putea el fi conştient de toate acestea?"[1146].

Însă, faţă de Bisericile occidentale, Biserica Ortodoxă a fost laicizată cu mult înainte de epoca secularismului european, motiv pentru care a acţionat doar ca „lege strămoşească"[1147], conturând un set de tradiţii, unele creştine, altele doar neobizantine sau chiar păgâne, care au ţinut poporul român împreună într-o masă organică[1148] spre deosebire de alte popoarele care au fost mai degrabă divizate de-a lungul istoriei: „acolo unde nu a existat o conştiinţă naţională unică, acolo naţiunea n-a putut să facă un întreg organic"[1149]. Prin urmare, Bisericii Ortodoxe Române i se datorează conturarea sufletului naţiunii şi unitatea organică a neamului, motiv pentru care aceasta trebuie să ocupe în continuarea un loc central în societatea pe care este chemată să o umple cu suflet.

1143 Michael Marinetto, *Social Theory, the State and Modern Society: The State in Contemporary Social Thought*, Open University Press, London, 2007, p. 112.

1144 Dominique Colas, *Genealogia fanatismului şi a societăţii civile*, traducere din limba franceză de Cristina Arion, Mircea Secure şi Alina Vasile, Nemira, Bucureşti, 1998, p. 345.

1145 C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 47.

1146 Émile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*..., p. 73.

1147 P. S. Vartolomei, Episcopul local, „Trebuinţa imperativă a omului... 1926 la Mesagiul Regal", p. 22.

1148 *Idem*., „Rostul Sărbătorilor Naţionale", în *Românizarea*, anul III, nr. 65, 12 decembrie 1937, pp. 1-2.

1149 *Idem*., „Raportul dintre Stat şi Biserică...Noembrie 1912", p. 62.

5.3.6. Bartolomeu Stănescu ca mith breaker

Dincolo, însă de aspectele formale ale sinonimiei dintre naţiunea română şi ortodoxie, Bartolomeu Stănescu nu se află în *mainstream*-ului teologiei ortodoxe moderne româneşti, acesta dovedindu-se a fi un adevărat *mith breaker*, dat fiind faptul că îşi propune să prezinte adevărul istoric aşa cum îl percepe. Astfel, deşi conform reflecţiei episcopului „statul reprezintă pentru fiinţa neamului nostru mai mult trupul, cu nevoile şi puterile lui organice iar biserica ortodoxă mai mult sufletul naţiunii”[1150], ceea ce ar fi însemnat că într-o ordine ontologică Biserica este cel puţin la fel importantă ca statul, ierarhul nu-şi face un obiectiv din a glorifica meritele naţiunii şi poporului român în calitatea acestora de păstrătoare ale credinţei ortodoxe. În acest sens, episcopul neagă teoria oficială a Bisericii Ortodoxe despre încreştinarea românilor împărtăşind tezele istoricului Vasile Pârvan care exclude în mod categoric prezenţa Sfântului Apostol Andrei în spaţiul românesc şi aşează momentul încreştinării celor şaisprezece grupuri etnice care au format ulterior poporul român la sfârşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea. Astfel, încreştinătorul românilor nu a fost Sfântul Apostol Andrei, ci Sfântul Nichita Romanul[1151] episcop al daco-romanilor între anii 398-420. De la începutul secolului al V-lea şi până la înfiinţarea Mitropoliei Ţării Româneşti în 1359 în spaţiul românesc nu a existat organizare bisericească canonică, ci „doar un simplu curent creştinesc”[1152] mai degrabă prigonit decât acceptat sau sprijinit de către autorităţile politice.

Mai apoi, deşi Biserica are meritul de fi sprijinit scrisul şi cultura în general în spaţiul românesc de-a lungul evului mediu, efectul scrierilor liturgice circulate „a rămas aproape nul”[1153], neproducând efecte educaţionale sau culturale pentru marea masă a românilor. La acest lucru s-a adăugat utilizarea limbii slavone în cult, neînţeleasă nici măcar de preoţi, situaţie ale cărei consecinţe sunt valabile şi în contemporaneitate:

> „În bisericile noastre, creştinii ortodoxi nu sunt decât nişte simpli asistenţi, ţintuiţi în picioare ore întregi la un cult, din care ei nu pricep de multe ori decât limba”[1154].

Prin urmare, una dintre explicaţiile directe reţinute de Bartolomeu Stănescu pentru lipsa răspândirii valorilor morale şi a unei trăiri spirituale, nu sub forma tradiţiilor semi-păgâne vecine cu superstiţia împământenite la români, ci sub forma unei religiozităţi ortodoxe autentice, o reprezintă apariţia târzie a Bisericii Ortodoxe Române ca instituţie. Clericii înşişi nu şi-au asumat misiunea lor apostolică şi nici n-

---

1150 *Idem*., „Principii pe cari va avea...”, p. 164.

1151 Cunoscut ca Sfântul Niceta de Remesiana.

1152 Episcopul Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Rolul Bisericii în dezvoltarea tiparului şi a cărţii româneşti”, În *Almanahul graficei române*, Editura Grafica Română, Craiova, 1931, p. 60.

1153 *Ibidem*., p. 65.

1154 „Mijloace pentru preîntâmpinarea ereziilor. Raportul Prea Sfinţitului Episcop Vartolomei, în Consistoriul Superior Bisericesc”, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul 40, nr. 2 (488), noiembrie 1921, p. 129.

au transpus roadele Evangheliei în viaţa lor, ci s-au rezumat atât şi evul mediu cât şi în contemporaneitatea episcopului în a repeta cu consecvenţă formulele liturgice:

> „Clerul creştin din toate cultele istorice nu şi-a însuşit misiunea lui apostolică şi evanghelică în plinul ei; ci numai ideologic, pentru clerul din Eparhii şi Parohii; şi numai mistic pentru obştile monahale; şi numai ritualistic pentru ambele aceste două elemente constitutive ale Sfintei Biserici ecumenice”[1155].

Rigiditatea atipică pentru un ierarh ortodox român cu care Bartolomeu Stănescu descrie de-a lungul întregii sale prezenţe publice gradul de religiozitate a românilor ortodocşi, caracterizabil prin lipsa oricărei trăiri spirituale a ortodoxiei redusă de ierarh la citirea Molitfelnicului şi cultivarea tradiţiilor semipăgâne şi superstiţiilor, etc. este menită să evidenţieze lipsa de relevanţă socială a ortodoxiei româneşti, care a acţionat de-a lungul istoriei doar un element catalizator al neamului şi poporului român într-un mod similar rezultatelor cercetărilor politistului Daniel Barbu[1156].

Tema însă, pe care se pronunţă cel mai vehement contrar Bisericii Ortodoxe Române şi istoriografiei sale oficiale[1157] o reprezintă secularizarea averilor bisericeşti de către Alexandru Ioan Cuza. Dincolo de nuanţele retorice pe care le foloseşte ierarhul, acesta se poziţionează total împotriva secularizării averilor bisericeşti, deoarece corporaţiile sociale, dintre care Biserica este cea mai importantă, trebuie să fie libere de orice fel de intruziune a statului:

> „eu personal binecuvântez chiar *secularizarea,* pe care de altfel a îndeplinit-o unul din noi şi anume Melchisedec. Dar o secularizare ale cărei bunuri trec prin Stat nu deadreptul în mâinile ţăranilor, ci ale *particularilor,* şi prin care i s-a luat Bisericii nu numai puterea de a se *dezvolta* şi de a-şi face *datoria,* dar chiar de a *exista,* este o operă *vrăjmaşă* prin natura ei şi *periculoasă* prin urmările ei însuşi *binelui public;* şi *eu nu o admit.* Secularizări s-au făcut în evul antic şi în timpul revoluţiunii franceze. La noi s-a făcut după tipul din evul antic; şi nu după acel din revoluţiunea franceză, care deşi a fost bazat tot pe *forţă,* ca în antichitate, a fost totuşi mai *politicos* şi mai *omenos* decât tipul secularizării româneşti. Episcopul Taleyrand, devenit în urmă prin ieşirea din cler, cel mai mare diplomat al Franţei, şi Mirabeau au formulat împreună un temeiu de secularizare, care, deşi a fost gol de orice conţinut juridic, i-a servit totuşi guvernului revoluţionar de atunci ca punct *obligatoriu* pentru susţinerea materială a Bisericii de către Stat”[1158].

Secularizare a fost un act de spoliere şi de pradă, nu un act făcut înspre folosul cetăţenilor români şi totodată un act care a însemnat blocarea oricărei tentative de participare la binele comun. Astfel, societăţii îi lipseşte

---

[1155] Vartolomeiu, al Râmnicului Noul-Severin, „Rolul etern al Sfintei Biserici...”, p. 72.

[1156] Daniel Barbu, *Republica absentă*..., pp. 281-284.

[1157] Protopresbiterul profesor Simion Popescu*, Istoria bisericei române*, manual pentru clasa a VII-a seminarială, întocmit pe baza însărcinarei domnului ministru al cultelor şi instrucţiunei No. 3170 din 10 martie 1903; Iconom Gh. V. Niculescu, protoiereul judeţului Vâlcea, *Cuza-Vodă şi Biserica Română*, Tipografia Soc. Matei Basarab, Râmnicu-Vâlcea, 1912, p. 15;

[1158] P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Interpelare asupra stării Bisericii... şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923”, p. 297.

„punerea Bisericii la treabă prin toate mijloacele de cultură, de moralizare, de binefacere şi de înfrăţire reală pe toate tărâmurile vieţii. Iar lucrurile acestea ne lipsesc mai ales din cauza refuzului de ordin material, în care Statul nostru îşi ţine clerului şi Biserica lui azi [...] vom avea tipul de superiorizare românească, cel puţin tipul englez, care nu s-a depărtat niciodată de Biserica lui, care nu numai în şcoală se predă, ci şi în familiei, părintele familiei făcând pe îndrumătorul religios al familiei, prin citirile mai ales de sâmbătă seara din Sfintele Scripturi”[1159].

Societatea are un suflet care trebuie umplut de către Biserică, iar în cazul românesc aceasta este cea Ortodoxă. Însă, dacă în prima parte a activităţii sale publice (1912-1927/1931) discursul despre naţiune al episcopului Bartolomeu Stănescu urmează liniile sociologiei politice durkheimiene, în cea de-a doua parte discursul acestuia va căpăta serioase accente naţionaliste şi xenofobe. Naţionalismul lui Bartolomeu Stănescu de după anii 1927-1931 va fi unul antipolitic, în sensul în care individul nu există în afara comunităţii naţionale organice întrupată de monarh.

Astfel, instrumentele de lucru folosite de ierarhul oltean în discursul său public sunt de inspiraţie liberală. Acesta operează pe logica separaţiei (a temporalului de spiritual, a individului de societate, a societăţii de stat, a Bisericii de stat), utilizează o filosofie capacitară şi seturi de principii contrarii (libertate şi autonomie, conservare şi desăvârşire, individualism şi egalitarism) care îi permit să ofere o lectură onestă asupra modernităţii ca epocă de maximă afirmare a creştinismului. Episcopul este dominat, astfel, de un instinct mai degrabă liberal, extrem de anti-socialist, dar căruia îi adaugă o reflecţie de teologie socială menită să revigoreze creştinismul românesc prin ideile şi principiile creştinismului social.

[1159] *Idem*., „Trebuinţa imperativă a omului şi a societăţilor...1926 la Mesagiul Regal”, p. 23.

6. Modernitatea politică în lectura lui Bartolomeu Stănescu

6.1. Istoria modernităţii politice

Episcopul Bartolomeu Stănescu nu îşi propune să contureze o istorie a modernităţii, dar elementele pe care acesta ni le furnizează cu ocazia discursurilor publice sau a diferitelor publicaţii, ne permit să conturăm o istorie a modernităţii politice pentru a putea explica ulterior opţiunile politice ale acestuia. Astfel, ierarhul prezintă istoria modernităţii politice prin intermediul istoriei creştinismului european contrastând starea creştinismului în Vechiul Regim cu oportunităţile, dar şi neplăcerile aduse de modernitate. Pentru început modernitatea înlocuieşte voinţa monarhilor cu domnia legii:

> „Cercetând istoria vedem [...] că era conştiinţă creştină în monarhie şi a aceasta nu a împiedicat monarhia să nesocotească drepturile poporului; că era conştiinţă creştină în aristocraţie, dar aceasta nu a împiedicat aristocraţia să confişte drepturile poporului, a trebuit să vină revoluţiunea franceză, ca, în numele legii, să pună capăt tuturor abuzurilor”[1160].

Pe de o parte, modernitatea este şansa creştinismului de a împlini faptic porunca evanghelică a separaţiei puterii spirituale de cea terestră, dar pe de altă parte creştinismul a pierdut poziţia dominantă de care se bucura în evul mediu şi se vede nevoit să confrunte secularismul politic şi mai ales indiferenţa religioasă produse de mişcările şi doctrinele politice de tip socialist[1161].

Creştinismul, însă, s-a născut într-o matrice politică şi socială ce poate fi considerată teocraţie şi care era dominată de sinonimii ce nu-i permiteau noii religii să insereze prea uşor în structurile sociale şi politice antice:

> „Am căutat să punem în lumină acest regim social al celor antici, când religiunea domina în modul cel mai absolut cu putinţă întreaga viaţă privată şi publică, când statul nu era decât o comunitate religioasă; când regele era un ierarh, magistratul un Preot, legea era o formulă sfântă; unde patriotismul era ceva pios; iar exilul, o excomunicare religioasă; când libertatea individuală era necunoscută; când omul era aservit Statului prin însuşi sufletul lui, cum şi prin trupul lui, cum şi prin averea lui; când ura era obligatorie faţă de străini; când noţiunile de drept şi de datorie, de dreptate şi de sentimentalitate subiectivă se opreau la hotarele delimitative ale cetăţii; când asociaţiunile omeneşti erau riguros încercuite în jurul unui altar particular şi deosebit de cele ale altora; şi când încă nu se simţea nevoia de a se întemeia asociaţiuni omeneşti prea mari. Acestea fură trăsăturile caracteristice ale cetăţilor greceşti şi romane în prima perioadă a istoriei lor. Încet, încet însă, s-a văzut că societatea omenească a început să se modifice. Aşa de pildă, începură să se facă schimbări, atât faţă de modul de guvernare, cât şi faţă

[1160] „Şedinţa Consistoriului Superior Bisericesc dela 30 Aprilie 1914”, în *Şedinţele Consistoriului Superior Bisericesc şi şedinţele Sfântului Sinod din sesiunea de primăvară a anului 1914*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1915, pp. 50-51.

[1161] Robert Nisbet, *Conservatism…*, pp. 66-67.

de cel al dreptului, cât în fine şi în însuşi cadrul credinţelor religioase. Deja, din vremea celor cinci veacuri, care precedară Creştinismul, legătura nu mai era atât de unitară între religiune deoparte, şi între drept şi politică de altă parte. Sforţările claselor sociale, oprimate, răsturnarea castei preoţeşti, concepţiunile filozofilor şi progresul de cugetare, schimbaseră vechile principii ale asociaţiunii omeneşti. S-au făcut apoi foarte puternice şi evolutive eforturi de desfacere faţă de această veche religiune, în care omul nu mai putea să creadă; aşa că, atât dreptul, cât şi politica, cât mai ales morala s-a desfăcut de legăturile lor cu această religie"[1162].

Astfel, creştinismul a debutat ca o religie abia tolerată, iar apostolii nu au avut putere politică pentru a impune mesajul Evangheliei. Abia cu ajutorul unor împăraţi bizantini, precum Constantin cel Mare, Teodosie ce Mare sau Justinian, creştinismul a pătruns în structura legislativă a societăţii:

„Pe timpul lui Teodosie cel Mare în deosebi, s-a avut la un moment dat impresia, că întreaga viaţă socială avea să se întemeieze de aci înainte numai pe creştinism, întrucât acest împărat condiţionase toate drepturile politice şi civile ale locuitorilor imperiului, de calitatea lor de creştini, şi proclamase dogmele bisericii drept principii fundamentale ale civilizaţiunii omenirii[1163]. De situaţiunea aceasta predominată, creştinismul s-a bucurat aproape neîntrerupt timp de cinci veacuri, adică până la începerea în apus a aşa numitelor certuri pentru învestitură, care s-au iscat deodată cu suirea pe scaunul papal a lui Grigorie 7-lea Hildebrand şi care determină în cadrul marii epoci de până la revoluţiunea franceză, o epocă aparte. În tot acest prim interval, adică până la certurile pentru învestitură, Guizot ne spune, că biserica creştină a făcut totul «pentru a-şi asimila lumea înconjurătoare»[1164]. Timp de mai bine de 5 veacuri deci, creştinismul a avut în mâinile lui fără nici o opunere şi fără nici o turburare din vre-o parte sau alta, atât conştiinţa omenească, cât şi legile de stat, adică pe amândoi factorii, prin care omenirea îşi cârmuieşte progresul, şi-şi încheagă aşezămintele şi ordinea ei socială"[1165].

Caracteristic tuturor creştinilor sociali de orientare contrarevoluţionară este dorul după Vechiul Regim în care atât domeniul juridic, cât şi cel politic erau puternic influenţate de religios. Aceştia preferă să se uite înapoi, iar Bartolomeu Stănescu nu face excepţie, încercând, dacă nu să restaureze creştinismul medieval, cel puţin să identifice elemente care s-ar potrivi modernităţii. Etape succesive cum au fost Renaşterea, Reforma protestantă şi Revoluţiile Americană şi Franceză au zdruncinat din temelii poziţia dominată a religiei creştine[1166], dar modernitatea politică s-a născut odată cu teoria contractului social şi cu diviziunea muncii:

„Concepţia socială sub care trăim astăzi şi după care ne-am regulat deprinderile este concepţia *romantică* a „Contractului Social" care concepţie fu zămislită de enciclopediştii francezi ai secolului XVIII ca o *reacţiune în contra* concepţiunii *tradiţionaliste* a timpurilor antico-medievale. Caracterele concepţiunii tradiţionaliste fură: 1) *absolutismul în guvernământ* şi 2) *sclavia în clasele sociale.* După aceste două caractere, se vede că concepţia tradiţionalistă a fost cea mai veche concepţie şi stare socială din lume, pentru că numai în societăţile cu lupta de existenţă bazată pe forţa brută se poate naşte şi poate dăinui un comandament fără control, şi

[1162] Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noul-Severin, „Rolul etern al Sfintei Biserici...", p. 63.
[1163] *Cod. Teodosian* livre. XVI titl. I tex 2, din 27 februarie 380 (nota lui Bartolomeu Stănescu).
[1164] Guizot: *Histoire de la civilisation en Europe,* ed. Charpe, pag. 145 şi 54 (nota lui Bartolomeu Stănescu).
[1165] Arhiereul Vartolomeiu Băcăoanul, „Puterile sociale ale creştinismului...", p. 58.
[1166] *Idem*., „Poziţiunea şi rolul Arhiereului…8 Aprilie 1912…", p. 10.

> fără răspunderi către popor, ca guvernământul absolutist şi o clasă socială de oameni învinşi şi asimilaţi uneltelor de traiu pentru alţii, ca clasa sclavilor. Această societate a dăinuit până la revoluţia americano-franceză din 1776-1789, când, prin prima reacţiune produsă în contra ei, absolutismul în guvernământ şi-a primit lovitura de moarte; şi până la revoluţia generală din 1848, când fu suprimată şi sclavia. În tot acest timp, cele trei mari principii şi anume: *Împărţirea muncii, specializarea* şi *descentralizarea* nu fură deloc cunoscute cu rostul lor de astăzi; şi până către finele evului mediu, instituţiunile sociale şi în deosebi *spiritualul sau Biserica* şi *temporalul* sau *Statul* trăiră într-un amestec foarte păgubitor intereselor individului şi propriilor lor scopuri”[1167].

Prin urmare drumul modernităţii politice porneşte de la contractul social, trece prin contestarea monarhiilor absolutiste şi naşterea ideii de suveranitate populată şi se împlineşte odată cu naşterea cetăţeniei politice echivalentă, pentru episcop, cu abolirea sclaviei şi mai apoi universalizarea votului. Mult mai important decât toate aceste lucruri, modernitatea a confirmat existenţa drepturilor civile cum ar fi dreptul la proprietate privată şi fără de care cetăţenia politică nu s-ar fi putut naşte. În acest sens, până la revoluţia franceză salariile funcţionarilor publici nu constituiau proprietatea acestora, ci erau oferite de monarh după bunul său plac, asemeni unui bacşiş: „lefurile de tipul acestea semănau mai mult cu ghişefturile sau a câştig de tarabă, decât a drepturi consfinţite prin muncă şi prin însemnătatea slujbelor publice”[1168]. Aşadar, cetăţenia începe să se construiască prin adăugarea de straturi succesive de drepturi civile, sociale şi politice conforme dreptului natural, o realitate blocată de-a lungul evului mediu de complicitatea, fie de natură conflictuală, fie de natură simfonico-bizantină, dintre Biserică şi stat:

> „Mulţămită regimului democratic eşit din revoluţia franceză lefurile funcţionarilor publici şi-au căpătat o bază juridică prin încorporarea lor ca produsuri fireşti ale muncii şi ca drepturi de proprietate asupra roadelor muncii, între drepturile naturale ale omului. Caracterul acesta de drept natural, de drept inviolabil şi imprescriptibil...”[1169].

Modernitatea politică a însemnat şi înlocuirea unei clase dominante la nivelul societăţii cu o alta, fără ca rezultatele să fie pozitive în sensul întăririi democraţiei:

> „Puterea aristocratică a avut credinţa şi lepădarea de sine, căci deşi avea robia, cum a fost cazul şi la noi în ţară cu ţiganii, totuşi ea a făcut instituţiuni care au fost ale societăţii cum sunt: spitale, azile, biserici şi şcoale de care s-au folosit foarte multă lume [...] în schimb înfrânarea de sine nu numai că i-a lipsit, dar i-a fost absentă cu desăvârşire. Într-adevăr în raporturile aristocraţiei cu păturile de jos, aristocratul era nedrept cu suspusul lui, întrucât pe atunci nu exista nicio concepţie despre drepturile omului şi ale cetăţeanului ca azi. De constituţiile bazate pe egalitate politică, juridică şi morală nu poate fi vorba. Din această cauză a apărut ca o reacţiune burghezia, care însă nici ea nu şi-a însuşit pe omul sufletesc cu cele trei virtuţi ale sale şi care a pus în locul credinţei, pe care o cultivase cum văzurăm aristocraţia, raţiunea şi ştiinţa pozitivă, adică tocmai factorii care emancipându-l aproape complet pe om, cel puţin înăuntrul lui, îl aruncă în egoism”[1170].

[1167] *Idem*., „Raportul dintre Stat şi Biserică...Noembrie 1912”, p. 65.
[1168] *Idem*., „O nouă orientare pentru plata...”, p. 319.
[1169] *Idem*., p. 320.
[1170] „Cuvântarea ţinută de Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu...28 Aprilie 1929”, pp. 163-164.

Prin urmare, în paşi succesivi, dar depinzând cel puţin ca reper cronologic de cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea modernitatea şi-a făcut loc în occidentul european şi în spaţiul nord-american. Însă, evenimentul care marchează trecerea la modernitate îl reprezintă ideea de separaţie. Statul se separă de Biserică, temporalul de spiritual, privilegiile nobiliare lasă loc egalităţii cetăţeneşti, publicul se separă de privat, proprietatea privată de cea publică, etc., dar Bartolomeu Stănescu, deşi consideră contemporaneitatea sa drept cel mai bun timp în care se putea naşte, nu se erijează într-un optimist deplin deoarece „dacă nu jelesc ceiace a murit, nu pot însă nici să port în triumf tot din ceiace trăieşte”[1171]. Astfel, modernitatea a adus cu sine şi „aşa zisul materialism ştiinţific împreunat cu Nitzscheiesmul moral, cum şi cu socialismul, cu anarhismul şi cu bolşevismul politic şi social de azi”[1172]. Totuşi nici agresivitatea materialismului ştiinţific nu poate scoate în mod complet religiosul din societate, elementele de sacralitate fiind cele care stau la baza naşterii şi funcţionării societăţilor. Mai mult decât atât, Bartolomeu Stănescu afirmă urmându-i pe Durkheim, Bergson, Freud şi Breuer, că religiosul este creaţia subconştientului religios specific nu doar fiecărui om, ci şi fiecărei societăţi: „Graţie existenţei naturale a subconştientului deci, progresul laicizat de azi, nu s-a ateizat cu totul şi nu s-a imortalizat definitiv”[1173]. Prin urmare, aspectele negative ale modernităţii cum ar fi materialismul şi socialismul, ca produse exclusiv ale raţiunii umane, sunt trecătoare:

> „Să fim deci liniştiţi; căci dacă atitudinea, atât de favorabilă Creştinismului, luată acum după războiul cel mare, de Franţa oficială, care până mai ieri a vrut să se arate ateie, va putea fi privită ca un simptom al vremii, atunci cu siguranţă, că nu mai suntem departe de fericitele timpuri, când laicismul va fi silit să facă peste tot, şi deci şi în ţara noastră, «mea culpa», faţă de creştinism. În sensul acesta ne-a vorbit de curând, printr-unul din luminoasele sale articole de revistă şi domnul *Ioan Nădejde,* fost ateu şi socialist, iar astăzi un adept al Sfintei Evanghelii, a cărei biruinţă în lume D-sa ne-o vesteşte în numitul articol, chiar prin intervenirea directă în cauză a ştiinţelor positive, ajunse de astădată cu descoperirile lor în ce priveşte esenţa lumii materiale, până dincolo de atomi şi de electroni, adică până în pragul substanţelor sufleteşti, care se revarsă, în ce-l priveşte pe om, deadreptul din Fiinţa Divină”[1174].

Totuşi, modernitatea a însemnat şi brutalitate, revoluţie şi crime, nu doar o reformă intelectuală paşnică, fiind în acest sens „o adevărată rătăcire şi primejdie a întregii omeniri”[1175] şi prin urmare, generarea unui adevărat val de secularism[1176] agresiv pornit din revoluţia franceză, „când criza religioasă n-a mai însemnat ca până atunci înlocuirea unei stări religioase cu alta socotită mai bună, ci a însemnat uciderea şi lepădarea definitivă din suflete a oricărui simţământ religios”[1177]. Deşi

---

[1171] Vartolomeiu S. Bacaoanul, „Poziţiunea şi rolul Arhiereului... 8 Aprilie 1912…”, p. 11.

[1172] *Idem*., *Cum stăm cu progresul general...*, p. 43.

[1173] *Ibidem*., p. 25.

[1174] Episcop Vartolomeiu Stănescu, „Tăria creştinismului şi veşnicia lui...”, p. 11.

[1175] *Idem*., *Cum stăm cu progresul general...*, p. 4.

[1176] Utilizez conceptul *secularism* ca doctrină şi proces politic, nu ca fenomen social, caz în care termenul de folosit ar fi fost *secularizare*.

[1177] Arhiereul Bartolomeu Stănescu, „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale…(II)”, p. 236.

spaţiul românesc nu s-a aflat în situaţia de a fi el însuşi producător al modernităţii, elemente de modernitate într-o formă mai degrabă răsturnată au fost preluate şi transpuse în legislaţia şi moravurile românilor în special în zona religioasă:

> „Din nenorocire, statele democratice din Răsărit au imitat şi ele nenorocirea aceasta a laicismului apusean; şi, fără nicio cauză şi motivare bine-cuvântată, ne-am pomenit şi noi în ţara noastră cu Bonjuriştii atei, veniţi din Apusul modernizat. În felul acesta progresul omenesc a devenit progresul modern de astăzi, care nu însemnează în sine, decât progresul laicizat, adică materializat şi ateizat”[1178].

Prin urmare, Bartolomeu Stănescu oferă o lectură asupra modernităţii împărţindu-o în aspecte pozitive de tip liberal cum ar fi ideea de separaţie, naşterea respectului pentru proprietate privată, egalitatea cetăţenilor şi desfiinţarea privilegiilor nobiliare şi a sclaviei, separaţia din stat şi Biserică, etc., dar consemnează şi aspectele negative ce ţin de materialismul şi secularismul a căror expresie politică o identifică în special în doctrinele politice ale stângii, socialism, comunism şi bolşevism.

6.2. Pozitivism, materialism şi secularism

Modernitatea a generat o întreagă revoluţie a cunoaşterii pe care a scos-o de sub quasi-monopolul Bisericii prin credinţa aproape religioasă în puterea raţiunii umane. Omul modern nu mai priveşte către cer, ci îşi defineşte orizonturi limitate de timp şi în puterea naturii, a ştiinţelor exacte şi a demonstraţiilor logice şi matematice, situându-se astfel în afara creştinismului şi în interiorul paradigmei pozitiviste:

> „De când intelectualismul modern, călăuzit numai *de raţiune* şi *de scopurile vremelnice* ale vieţii, a pus stăpânire pe suflete, viaţa omenească a început să se desfacă de creştinism; şi prin politică şi prin şcolile laice, ea caută să-şi orienteze cultura şi organizările ei sociale în afară şi chiar împotriva creştinismului. Directiva aceasta, care se continuă neîntrerupt de prin secolul al XVIII-lea încoace, şi care pare să se fi înrădăcinat în vremile din urmă în spirite şi să se fi legitimat în drept şi în moravuri, îi face pe mulţi, chiar dintre bunii creştini să se întrebe, dacă creştinismul, – oricare i-ar fi ritul –, mai are vre-o tărie şi vre-un rol faţă cu omenirea – şi dacă ei nu-şi pierd vremea în zadar rămânând credincioşi unui aşezământ, care pare să fi fost condamnat pentru viitor de vremuri şi de impulsul neistovit şi nou al vieţii de astăzi”[1179].

Pozitivismul nu este pentru Bartolomeu Stănescu o simplă paradigmă de cercetare ştiinţifică, ci şi un mod de viaţă cu ramificări atât în zona religioasă şi culturală, dar şi în cea politică. Totodată, puterea raţiunii umane nu este minimizată de către episcop, aceasta situându-se pe sine în afara teologiei lutherane care vedea raţiunea umană după căderea în păcat a protopărinţilor Adam şi Eva drept întunecată şi o ruşine a omenirii. Dimpotrivă, raţiunea e unul dintre cele mai

[1178] *Idem*., *Cum stăm cu progresul general...*, p. 32.
[1179] *Idem*., „Tăria creştinismului şi veşnicia lui..., p. 6.

preţioase daruri ale lui Dumnezeu[1180], motiv pentru care Bartolomeu Stănescu le recomandă în multe rânduri preoţilor din Episcopia Râmnicului să-şi continue studiile în domeniile ştiinţelor sociale:

> „Acest cler va căuta deasemenea să-i întregească acestei culturi pozitive aparatul ştiinţific al ei, care nu e încă întregit cum trebuie, ca unul ale cărui elemente constitutive se reduc în total numai la raţiune şi la simţuri. Prin aceste două facultăţi spirituale, cum e raţiunea şi mai mult materiale, cum sunt simţurile omeneşti, Bisericii pozitivă de la noi trebuie să înţeleagă de la apostolii cultura de azi, că tărâmul existenţelor vii şi mişcătoare nu poate fi redus numai la câmpul lui material şi mecanic din om şi din universul văzut. Căci de aici firește, vine şi explicaţia cum şi chiar constrângerea curentului ştiinţific modern de a deveni, ca curent cultural, materialist şi ateist, cum din nenorocire şi este. Produsul moral însă pe care îl poate da omului şi societăţilor omeneşti un astfel de curent ştiinţific este cu desăvârşire periculos vieţii şi progresului firesc al omenirii, ca unul care nu poate fi decât egoistic şi pătimaş, chiar pentru sufletele cele mai erudite şi savante; şi chiar şi pentru societăţile şi popoarele omeneşti cele mai civilizate. Şi e firesc să fie aşa”[1181].

Prin urmare, raţiunea singură nu poate răspunde nevoi societăţii de a avea un suflet care să-i permită progresul, iar teologia singură nu poate răspunde nevoii Bisericii de reîncreştinare a societăţilor pentru că are în pozitivism un concurent favorizat de arhitectura socială, economică şi chiar politică.

Astfel, ştiinţele sociale, pozitiviste prin excelenţă, tratează fapte sociale cu metode inspirate din ştiinţele exacte căutând să evite metafizica[1182], ceea ce înseamnă că natura fizică, dar şi natura umană sunt golite de elementul definitoriu care marchează cunoaşterea teologică deplină, anume harul divin. Modernitatea, deci, nu mai are ochi pentru har, ceea ce înseamnă că Biserica trebuie să se folosească de însăşi paradigma pozitivistă pentru a reinsera creştinismul în societate românească plină de confuzie şi

> „momită poate de *francmazonism,* şi dominată de *pozitivismul pur materialist* al culturii laice din Apus, Biserica neamului şi a istoriei noastre n-a mai fost decât un simplu *anahronism,* adică un ecou al trecutului, pe care curentul modern de gândire era *dator* să-l *stingă.* Mentalitatea aceasta străină şi improprie sufletului românesc, s-a complicat şi la noi cu *lipsa* de experienţă şi de tradiţiuni în guvernarea ţării”[1183].

În gândirea lui Bartolomeu Stănescu pozitivismul ştiinţific dă naştere materialismului, care la rându-i dă naştere în plan religios secularismului, iar în plan politic ereziilor socialiste ce au ca lozincă înfăptuirea democraţiei:

> „pentru aceleaşi popoare devenite creştine, hrana sufletului cu religia, cu educaţia şi cu morala creştină a fost înlocuită cu intelectualii care le-au cârmuit cu materialismul, cu ateismul, cu

---

1180 *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii Ortodoxe... şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923”, p. 284.

1181 „Rostul în lume al Bisericii lui Hristos...7 Octombrie 1930...”, p. 367.

1182 „Rezoluţia P. S. Episcop Vartolomeiu, din 5 Octombrie 1934 cu privire la controlul învăţământului secundar religios din Craiova”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XIII, no. 12, decembrie 1934, p. 456.

1183 P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Interpelare asupra stării Bisericii... şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923”, p. 311.

> democratismul şi cu umanitarismul internaţional cu începe ca legislaţie şi stăpânirea Statului, din anul 1789 al erei creştine şi al primei revoluţii franceze […] sunt aproape două sute de ani […] de continuă abatere de la normalul organic al acestei vieţi”[1184].

Pozitivismul se află în disonanţă cu dreptul natural şi „legile pozitive de azi, (n.n. chiar) dacă nu mai violentează legea naturală prin substituire în locul ei, şi prin confundarea laturilor ei, o rup însă, prin faptul că sprijinesc numai o latură în loc de amândouă”[1185], adică acordă atenţie doar trupului, naturii şi materiei în general, avându-şi expresia ultimă în .„materialismul şi ateismul *Enciclopediei* lui Diderot şi D'Alambert şi al *Sistemului Naturii* urzit de baronul german von Holbach care s-au pogorât în constituţii şi legi”[1186]. Prin urmare, realitatea căreia Biserica îi acordă cea mai mare atenţie, adică sufletul „imaterial imponderabil”[1187], a dispărut din preocupările intelectuale moderne, născându-se un conflict deschis între puterea spirituală şi cea politică:

> „ca înfăptuiri politice *revoluţia franceză,* ateistă ca suflet; şi cu desăvârşire feroce politiceşte, în felul de a se fi profanat şi ars o sumedenie de biserici şi mănăstiri ale poporului francez; şi de a se fi ghilotinat mii de fiinţe omeneşti, nu numai din clasele sociale suprapuse burgheziei revoluţionare, ci şi din cadrele clerului de toate gradele, cum şi din însăşi personalităţile revoluţionare din cadrele lor politice, care au fost ghilotinate de îndată ce unitatea directivelor revoluţionare nu-şi mai păstra în numitele personalităţi omogenitatea ei unitară”[1188].

Una dintre ţintele predilecte ale lui Bartolomeu Stănescu privind către originea *bolilor modernităţii* o reprezintă lucrarea baronului francez de origine germană Paul-Henri d'Holbach, *Système de la nature* (1770), supranumită în epocă „Biblia materialismului”[1189]. Lucrarea acestuia prezintă natura ca o existenţă de sine stătătoare, un lanţ nesfârşit de cauze şi efecte din care lipseşte arbitrariul şi miracolul. Prin urmare, avem o natură fără Dumnezeu, fără revelaţie, în care dualistele bine-rău sau frumos-urât există doar în percepţia oamenilor[1190]. Holbach contestă aşadar nu doar existenţa vreunei divinităţi, ci chiar ideea de Dumnezeu şi nemurirea sufletului, astfel încât religia devine principala sursă a coruperii umane[1191]. În absenţa credinţei, instituţiile tradiţionale generatoare de morală, Bisericile, nu au nicio valoare, ceea ce, în preziua Revoluţiei Franceze, se traduce în plan politic prin dreptul popoarelor la autodeterminare, revoluţie şi la suveranitate:

> „Guvernul deţinând puterea sa numai de la societate şi fiind statornicit numai pentru binele acesteia, este evident că societatea poate revoca această putere, atunci când interesul ei o cere, că poate să schimbe forma guvernului său, să întindă sau să îngrădească puterile pe care le

---

1184 *Idem*., *O scurtă privire asupra…*, p. 8.
1185 *Idem*., „Discurs la legea administrativă ţinut în Senat în ziua de 16 Martie 1925...”, pp. 400-401.
1186 *Idem*., *Motivele pentru care clerul…*, pp. 8-9.
1187 *Idem*., „Discurs la legea administrativă ţinut în Senat în ziua de 16 Martie 1925...”, p. 400.
1188 *Idem*., „Rolul etern al Sfintei Biserici...”, p. 32.
1189 Frederick Albert Lange, *op. cit.,* p. 93.
1190 *Ibidem*., p. 113.
1191 Basil Willey, *op. cit.*, pp. 155-167.

> încredinţează şefilor şi asupra cărora ea păstrează o autoritate supremă în virtutea legii neschimbătoare a naturii care vrea ca partea să fie subordonată întregului. Aşadar suveranii sunt slujitorii societăţii, interpreţii săi, depozitarii unei părţi mai mici sau mai mari a puterii ei, iar nu stăpânii ei absoluţi şi nici proprietarii naţiunilor [...] Nici o societate de pe pământ nu a putut şi nici nu a voit să confere în mod irevocabil şefilor săi dreptul de a-I face rău; o astfel de concesie ar fi anulată de natură, care vrea ca fiecare societate şi fiecare individ aparţinând speciei omeneşti să tindă la propria-i conservare"[1192].

În gândirea lui Bartolomeu Stănescu, materialismul şi individualismul sunt legate între ele şi se manifestă concomitent în toate tipurile de reflecţie socio-politică produse de modernitate, „nu numai de la dreapta spre stânga, adică nu numai pe lungul drum de la tradiţia reacţionară la evoluţia anarhistă, ci se întâlnesc deopotrivă şi în lumea dela dreapta, ca şi în lumea de la stânga, ca în unele, care nu se deosebesc în ceea ce priveşte individualismul"[1193]. Materialismul filosofic pune în practică egoismul dogmatic[1194], în primul rând prin economia politică inventată de liberali, care definesc oamenii ca fiind prin natură egoişti şi care consacră departamente speciale preocupărilor materiale şi spirituale. Aşadar, *ateii revoluţiei franceze*[1195] au promovat un materialism care nu reuşeşte să satisfacă nevoile persoanei umane cu titlu individual. Astfel, materialismul modernităţii devine la fel de repudiabil precum pozitivismul elitelor politice şi culturale:

> „Că în cadrul acestei civilizaţiuni progresive, există şi constituţiuni şi legi şi coduri juridice de tot felul, cum şi poliţie publică şi secretă; cum şi instituţiuni sociale de reprimare a tuturor abaterilor egoistice şi penale, este foarte adevărat. Din nenorocire însă, sancţiunile prevăzute în toate aceste piese şi instituţiuni politice şi juridice, sunt create de *raţionalismul materialist* şi *ateist* al omului modern, nu de *conştiinţa lui;* aşa că ele devin, ca aplicaţie la răul existent, *nule şi neavenite,* nu numai pentru aproape toţi intelectualii, care au ajuns la reprezentarea şi cârmuirea statelor şi a popoarelor, dar pentru mai *toţi intelectualii* şi prietenii lor de tot felul, protejaţi de numiţii cârmuitori parlamentari, Deputaţi şi Senatori"[1196].

Modernitatea politică a scos creştinismul din *establishment*-ul social şi politic şi a făcut din credinţă o chestiune facultativă ce ţine strict de viaţa privată. Însă, dacă în Occident oamenii au reacţionat prin asociaţii creştin-sociale şi chiar partide, în România clerul, fiind lipsit de cultură în general şi chiar de cunoaştere teologică, n-a însufleţit astfel de mişcări:

> „clerul ortodox al României şi-a restrâns atât misiunea sa, cât şi acţiunea creştinismului, numai la *ritualism,* ca *în fazele primitive* ale oricărei vieţi religioase; iar sub raportul cultural şi social s-a lăsat influenţat de intelectualismul laic al societăţei noastre civile, care l-a copleşit de toate

---

[1192] Holbach, *Sistemul naturii sau despre legile lumii fizice şi ale lumii morale*, traducere şi studiu introductiv de Dan Bădărău, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 151.

[1193] Vartolomeu S. Bacaoanul, *Scurte încercări de creştinism social* ..., p. XII, nota 2.

[1194] Frederick Albert Lange, *op. cit.*, p. 233.

[1195] Diderot, Schaftesbury, Marat, Holbach, Robespierre, La Harpe, Isnare, Rousseau, Helvetius, Condillac, D'Alembert, De la Mettrie.

[1196] P. S. Episcop Vartolomeiu, al Râmnicului Noului Severin, "Rolul etern al Sfintei Biserici...", p. 7.

> părţile; şi cu timpul, a ajuns în bună parte să se vadă *acaparat* chiar de acel laicism sectar şi amoral, care se lucrează şi se vântură prin cluburile noastre politice"[1197].

Prin urmare, Bartolomeu Stănescu îşi descrie contemporaneitatea ca fiind sub imperiul secularismului importat în România odată cu construcţia statului modern:

> „Din nenorocire, în timpul acesta când se prefăcea la noi statul vechiu în cel nou, s-a sălăşluit în firea noastră o *mentalitate de import,* o mentalitate nu a ţării noastre, nu a sufletului românesc, o mentalitate plămădită şi venită din afară de noi, şi pentru chestiuni, cari pe noi nu ne priveau şi cari la noi nu existau, *mentalitatea laicizată şi laicizantă,* care a însemnat acolo unde s-a plămădit, nu numai *divorţul* dintre religie şi viaţa publică, dar chiar *excluderea* părţii religioase din viaţa publică"[1198].

Societatea românească este una construită de sus în jos[1199], în cele mai multe privinţe cum ar fi cea politică chiar peste noapte, ceea ce a însemnat că nu s-a urmat un drum al modernizării asemănător celui britanic unde instituţiile tradiţionale au jucat un rol central. Prin urmare, modernizarea românească s-a produs în contra Bisericii Ortodoxe Române nu doar sub aspect economic prin secularizarea averilor bisericeşti[1200], nu doar sub aspect juridic prin anularea puterii bisericeşti în chestiunile legate de căsătorie şi divorţ, ci şi sub aspect cultural şi educaţional prin poziţionarea Bisericii la marginea sistemului naţional de educaţie conformat noii paradigmei pozitiviste:

> „Biserica a fost moralmente omorâtă. Moralmente? Cum aşa? D-lor, puterea civilă, prin legile de până la 1893, secularizase toate atribuţiunile vieţii publice care fuseseră în patrimoniul şi în îndatoririle Bisericii, ca de pildă actele de stare civilă, judecarea cetăţenilor pe la soboarele bisericeşti, etc.; dar în 1893 ce se întâmplă? Puterea civilă vine peste puterea bisericească, *chiar acasă* la ea; şi Episcopii, Protopopii, preoţii şi toate autorităţile noastre bisericeşti nu mai pot face nimic în însăşi biserica lor fără *aprobarea,* fără *consimţirea,* adică fără ultimul cuvânt al *puterii civile.* Prin legea aceasta, Biserica cel aproape *2.000* de ani din trecutul nostru, care ne-a creat societatea, poporul, Statul, cultura şi domeniile publice, a fost declarată *incapabilă* de a-şi mai vedea de misiunea ei, *ţinându-li-se mâna* tuturor reprezentanţilor ei pentru cea mai *mică lucrare,* şi încă în ultima instanţă, de mâna *organului civil,* care nu e altul decât unul oarecare dintre creştinii turmei sale ascultătoare, pe care ea îi învaţă credinţa şi morala după legea divină. Vedeţi, d-lor, cât de *consecvent* s-a mers la noi, cu *sugrumarea* Bisericii strămoşeşti; şi cât de mult i s-a înrădăcinat intelectualismului şi în deosebi *politicianismului* nostru *nenorocita mentalitate* de care vorbeam şi pentru care d. Hasnaş *protestează, că n-ar fi cunoscând-o şi n-ar fi având-o.*
> *D. Dr. N. Hasnaş:* Cum să nu protestez? Protestez şi acum; sunt prea amestecate ideile.
> *P. S. S. Episcop Vartolomeiu*: Prin legea din 1893 se face prin urmare o *invaziune* a puterii civile peste puterea religioasă, chiar la ea acasă. Episcopia nu mai poate nimic. Nici autoritate nu mai are, pentru că ultimul cuvânt trebuie să-l dea puterea laică. Suntem *scoşi* din casă de la noi. Dar legea din 1893 ne lovi şi pe terenul material cu destulă putere. Până aci poporul era deprins să-şi întreţină clerul. Acum i se *interzice* şi aceasta, pentru că de aci înainte clerul îşi va avea leafa sa.

[1197] *Idem*., „Tăria creştinismului şi veşnicia lui..., pp. 6-7.

[1198] *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii...şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923", p. 292.

[1199] Daniel Barbu, Cristian Preda, „Building the State from the Roof Down: Varieties of Romanian Liberal Nationalism", în Iván Zoltán Dénes (edited by), *Liberty and the search for identity: liberal nationalism and the legacy of empires,* Central European University Press, Budapest, 2006, p. 375.

[1200] P. S. Vartolomei, Episcopul local, „Trebuinţa imperativă a omului...1926 la Mesagiul Regal", pp. 20-21.

> Ce leafă? 30 de lei pe lună preoţilor cu patru clase de seminar şi 80 lei pe lună celor cu opt clase de seminar, adică atâta cât avea pe atunci un *vătăşel de primărie,* sau *un pândar* de câmp şi poate mai puţin decât aceştia. Ceea ce fu şi mai rău însă fu *reducerea seminariilor* de pe la Episcopii, unde până la legea aceasta funcţionaseră regulat. În loc de 9 seminarii, rămaseră în toată ţara numai trei, dintre care două seminare de Stat şi seminarul Nifon. Astăzi lipsa de preoţi este atât de grozavă că eu de trei ani de când sunt Episcop în Oltenia am avut 218 locuri vacante şi n-am putut ocupa decât 100"[1201].

Secularismul care a marcat construcţia României moderne şi-a găsit însă expresia finală în lipsa autonomiei Bisericii guvernată „de către laicismul politicianizat până în măduva oaselor"[1202] şi care, fiind transformată într-un departament de stat şi, deci supusă, aceleiaşi arhitecturi politice materialiste, nu s-a mai putut exprima nici ca un corp social şi nici chiar la nivelul fiecărei conştiinţe umane:

> „Peste tot influenţa Bisericii din societatea civilă a fost *alungată;* peste tot i s-au luat *atribuţiunile sociale* ce le avusese până atunci. Actele de stare civilă, de pildă, i s-au luat de mult Bisericii noastre, în ciuda desigur a necivilizaţilor englezi, la care şi astăzi în zilele noastre căsătoria săvârşită de preoţi îşi produce toate efectele ei civile şi juridice, ca şi cea civilă. Pe noi însă nici secularizarea aceasta morală, nici scoaterea Bisericii din viaţa publică a neamului şi a Statului nu ne indignează peste măsură, pentru că noi cei bisericeşti nu suntem pe pământ să împărţim moştenirile, ci *să iertăm păcatele*"[1203].

Prin urmare, nici clericii ortodocşi nu se mai dedică întrutotul misiunii lor specifice, ci „în loc să fugim de politică ca de foc, dimpotrivă ne lumenizăm [şi] neîndestulaţi numai cu lumenizarea aceasta ne mai absorbim şi în politica patimilor de tot felul, în care numărul nostru restrâns ne cam dă la o parte"[1204]. Aşadar, consecinţa materialismului promovat de revoluţia franceză pentru Biserica Ortodoxă Română a fost faptul că aceasta a fost în decursul a doar câţiva ani la jumătatea secolului al XIX-lea scoasă atât din economie, viaţa socială, civilă şi chiar educaţională rezervându-i-se un loc la periferia societăţii de unde nu poate să inspire nici sufletul naţiunii, nici conştiinţele individuale şi cu atât mai puţin o mişcare de creştinism social:

> „Lepădată din viaţa publică a naţiunii prin diferite legi cari s-au *succedat cu cea mai sigură şi mai neîntreruptă regularitate, încălcată* de mâna politică prin sate în însăşi *atribuţiunile din corpul ei propriu, secătuită* de moarte în averile şi în mijloacele ei materiale de tot felul, iat-o în fine pe această *mamă sdrenţăroasă* a sufletului românesc ajunsă la bugetul care i se rezervă astăzi de guvernele ţării"[1205].

Aşadar, primul lucru pe care episcopul îl reproşează modernităţii este nivelarea drumului paradigmei pozitiviste, a materialismului şi secularismului care au reuşit să scoată religia din cunoaştere şi din viaţa socială, dar care îşi vor găsi

---

1201 *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii...şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923", p. 302-303.
1202 *Idem*., *O scurtă privire asupra…*, p. 12.
1203 *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii...şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923", p. 301.
1204 *Idem*., *O scurtă privire asupra...*, pp. 12-13.
1205 *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii...şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923",p. 313.

expresia finală trecând prin concurenţă în cele patru *boli ale modernităţii*: socialismul, comunismul, bolşevismul şi anarhismul.

6.3. Concurenţa

Modernitatea a mai creat o realitate care nu era cunoscută în Vechiul Regim dominat de organicismul breslelor şi al celorlalte corpuri sociale şi supus autorităţii monarhice, anume starea de concurenţă[1206], care a dus de altfel şi la formula contractului social. Potrivit lui Bartolomeu Stănescu omul nu trăieşte pentru natură, ci natura trăieşte pentru el, ceea ce înseamnă că doar omul este scop în sine. Însă, ideea modernă de progres dublată de centralitatea naturii, nu a îmbunătăţit omul ca persoană, ci a redus progresul uman începând cu Francis Bacon şi Descartes la simţuri şi raţiune. Ei au considerat că subconştientul, conştiinţa şi forţa mistică sunt instrumente depăşite şi trebuie înlocuite cu experimentele reale, astfel încât câmpul realităţilor existente s-a redus la natura fizică. În acest context, omul este văzut exclusiv ca un simplu animal şi ca produs al naturii (Charles Darwin, Ernst Haeckel), nu ca posesorul chipului lui Dumnezeu. Astfel, omul-animal sau „Omul-Vanitate şi Stomac"[1207] se găseşte într-o continuă stare de concurenţă atât ca individ, cât şi ca familie, clasă socială, popor sau naţiune:

> „interesul economic care a devenit preocuparea de căpetenie a zilelor noastre nici el nu poate să aibă acţiunea necesară pe care o are Biserica pentru unificarea raselor. Interesul economic chiar când uneşte pe oameni, nu face însă decât să despartă sufleteşte pe indivizi; pentru că fiind imboldul luptei pentru traiu, el îl face pe fiecare individ să se afirme aparte ca o lume opusă celorlalţi indivizi, prin anumitele drepturi personale"[1208].

Concurenţa este prin excelenţă o marcă a capitalismului de tip liberal, o ordine economică acceptată într-o oarecare măsură de Bartolomeu Stănescu, dată fiind obsesia acestuia pentru iniţiativele private ale cetăţenilor şi cultul proprietăţii private. Fără să încerce vreun exerciţiu de teologie economică, episcopul observă că „partea materială stimulează egoismul omenesc încât elementul acesta economic naşte concurenţe nu numai între popoare şi între mase sociale, dar chiar şi între membrii aceleaşi familii; şi dacă nu îşi are frânele ei, care sunt politica şi morala"[1209]. Prin urmare, liberalismul economic, deşi corespunde dreptului natural îşi are limitele sale în teologia creştină. Economia este doar un mijloc, niciodată un scop în

---

[1206] *Idem*., „Pentru formarea omului întreg", În *Românizarea*, anul II, nr. 41, 29 noiembrie 1936, pp. 1-2; *Ibidem*., anul II, nr. 42, 13 decembrie 1936, p. 1.

[1207] *Idem*., „Lângă Mare. Psalm de înfruntare a materialismului ştiinţelor pozotive, a ateismului filosofic şi a demagogiei politice din civilizaţia modernă, pe care aceste trei otrăvuri sufleteşti o barbarizează zi de zi", În *Idem*., *Produsuri sufleteşti...,* p. 441.

[1208] *Idem*., „Raportul dintre Stat şi Biserică…Noembrie 1912", p. 61.

[1209] „Dreptate pentru preoţime!....", p. 122.

sine[1210], iar limitele concurenţei economice sunt de natură morală, motiv pentru care Bartolomeu Stănescu propune membrilor Sfântului Sinod să redacteze o rezoluţie prin care să arate că se opun libertăţii totale de comerţ şi industrie care vatămă proprietatea morală şi „să hotărască că în ţara asta nu este liberă decât opera de edificare a sufletului, iar nu şi cea de vătămare”[1211].

Societatea modernă este una dominată de *homo oeconomicus*, pentru că starea de concurenţă dintre oameni acceptabilă într-o oarecare măsură în domeniul economic, s-a răspândit asupra tuturor sferelor umane: în politică prin disputele dintre partidele politice, în plan social prin lupta de clasă, în domeniul religios prin prozelitismul agresiv al denominaţiunilor (neo)protestante, etc. Dat fiind această stare de fapt, există doar două autorităţi care pot aşeza lucrurile: politica şi morala, prima însemnând intervenţia statului în economie nu spre încurajarea asistenţialismului, ci în sensul limitării jocului economic prin reguli specifice, iar morala în sensul în care Biserica Ortodoxă, care sfătuieşte, nu constrânge, reuşeşte să se facă ascultată în societate.

Prin urmare, în lipsa autorităţii statului în economie şi a autorităţii Bisericii în morala publică, societatea este lipsită de *sucul evanghelic* fiind dominată de aspectul fundamental al elementului economic, anume concurenţa pură sub forma falsificării mărfurilor, alterării calităţii produselor, speculei, dezvoltării cartelurilor, monopolurilor, cămătăriei şi a înmulţirii şomerilor

> „pe care stăpânii altelierelor, fabricilor, uzinelor, magazinelor şi ai tuturor instituţiunilor particulare de natură economică şi financiară îi lasă în voia soartei; oridecâteori găsesc cu cale”[1212].

Dacă statul şi Biserica sunt unicele surse ale autorităţii în societate, concurenţa nu poate fi acceptată nici în politică şi cu atât mai puţin în Biserică:

> „Statul, deci, nu poate să se conducă în cestiunile morale şi sociale cum se conduce de pildă în cestiunile comerciale. Pentru că iniţiativa particulară şi libera concurenţă dintre particulari, care dă rezultat, e atât de folositoare în comerţ, în cestiunile de ordin politic şi mai ales de ordin moral însă, nu pot dimpotrivă să aducă decât vătămare. Trebuind să plătească, cel sărac sau nu va putea să se instruiască şi să se educe, sau îşi va pierde independenţa lui personală. Şi într-un cas şi în altul, Statul va avea în massa săracilor, - care e la toate popoarele şi cea mai numeroasă, - un cetăţean de rea calitate, pe care nu-l va putea face să respecte persoanele şi proprietatea altora şi să păstreze ordinea publică, decât prin frica de baionetă, ca pe animale”[1213].

Statul în natura sa de „efort comun legal organizat”[1214] al cetăţenilor este o expresie a consensului social, nu al concurenţei şi de aceea menirea partidelor

---

[1210] P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Discurs la Legea Comercializării… Şedinţa Senatului de Joi 29 Mai 1924...”, p. 351.

[1211] „Acte oficiale. Sumarul Şedinţei Sfântului Sinod din 29 octombrie 1912”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXXVI, nr. 11, februarie 1913, p. 79.

[1212] Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomeiu al Râmnicului Noul Severin, *O scurtă privire asupra…,* p. 9.

[1213] *Idem*., *Carte pastorală destinată Clerului...*, p. 14.

[1214] *Idem*., „Discurs la Legea Comercializării…Şedinţa Senatului de Joi 29 Mai 1924...”, p. 361.

politice care îşi dispută exercitarea puterii trebuie să fie aceea de a extrage din societate prezenţa elitelor fiecărui domeniu în funcţiile administrative şi politice. Prin urmare, Bartolomeu Stănescu nu valorizează democraţia decât pentru capacitatea acesteia de a pune în formulă concretă consensul social şi nu din ipostaza de regim al concurenţei electorale prin excelenţă. Biserica la rândul ei este anti-concurenţială în sensul de consensualistă, motiv pentru care Bartolomeu Stănescu le cere în repetate rânduri preoţilor să nu lucreze în instituţiile bancare sau ale administraţiei publice şi să iasă din partidele politice:

> „preoţii să părăsească orice instituţie publică a cărei fiinţă şi lucrare este întemeiată pe concurenţă […] a-i despărţi pe preoţi în grupuri cu drepturi şi în cel fără drepturi pe tărâmul politic înseamnă a-i sparge Bisericii noastre fondul ei unitar şi statornic”[1215].

Prin urmare, spre deosebire de pozitivism, materialism şi secularism, concurenţa ca realitate socială este acceptabilă doar în ordinea unei pieţe libere circumscrisă unor reguli severe stabilite de către organele de ordine şi autoritate, care sunt în plan material – statul şi în plan – moral – Biserica.

6.4. Bolile modernităţii

Pentru Bartolomeu Stănescu modernitatea este *epoca de aur* a umanităţii, şansa împlinirii sociale a creştinismului, epoca în care persoana umană are posibilitatea să se valorizeze deplin:

> „viaţa modernă vrea să fie mişcare, vrea să fie creaţiune, vrea adică să scape totul din stările ei antice şi să intre în legea ei naturală de mişcare şi de creaţiune; şi pentru aceasta vedem astăzi pe principi muncind, pe aristocraţi muncind, pe cei din închisori muncind şi chiar pe cerşetori muncind, care în scopul acesta au fost încorporaţi de curând în colonii de muncă; munca devenind cu chipul acesta nu numai mijlocul averii, dar *fundamentul* vieţii”[1216].

Cu toate acestea, amprentele negative ale modernităţii (pozitivismul ştiinţific, materialismul filosofic şi concurenţialismul economic extins în toate sferele umane) îşi află expresia finală şi maxima afirmare în domeniul politic:

> „dacă examinăm individul din toate popoarele acestor vremi vedem că din cauza libertăţilor şi egalităţilor constituţionale el se crede îndreptăţit să se desfacă de societatea din care face parte prin uitarea datoriilor faţă de ea spre a-şi revendica drepturile, dela cel liberal din timpurile revoluţiei franceze din anul 1789 încontinuu, sub forma de socialism, comunism şi anarhism”[1217].

[1215] *Idem*., „Slujitorii altarului şi viaţa politică”, în *Românizarea*, anul III, nr. 63, 14 noiembrie 1936, p. 1 şi 3.

[1216] *Idem*., „Discurs la Legea Comercializării în Şedinţa Senatului de Joi 29 Mai 1924...”, p. 355.

[1217] *Idem*., *Motivele pentru care clerul...*, pp. 30-31; *Idem*., „Slujitorii altarului şi viaţa politică”, în *Românizarea*, anul III, nr. 63, 14 noiembrie 1936, pp. 1-3.

Prin urmare, modernitatea politică ţinută în graniţele liberalismului poate fi tolerabilă de către episcopul oltean în măsura în care, chiar şi din poziţia de neutralitate pe care i-o rezervă liberalismul, o Biserică racordată la modernitate îşi poate îndeplini misiunea în societate. Dacă liberalismul este acceptabil şi câteodată chiar afirmat de către episcop prin teme precum cea a separaţiei dintre Biserică şi stat, întoarcerea la dreptul natural, accentul pe proprietatea privată şi libertatea iniţiativei personale sau separaţia puterilor, reacţiile moderne la liberalism sunt considerate bolile „curentului materialist de astăzi, pe care îl predică filosofia şi îl practică politica, ca pe *cea mai fundamentală şi mai atrăgătoare directivă de viaţă*"[1218] sub forma ideologiei care inspiră partidele şi mişcările socialiste, comuniste, bolşevice şi anarhiste[1219].

Dincolo de atitudinea tradiţional anticlericală a socialiştilor francezi, Bartolomeu Stănescu înţelege ideologia socialistă prin prisma moralităţii:

> „Chestia industrială. Cum poate biserica să uşureze nenorocirea din viaţa individuală? A arătat că relele din industrie se găsesc cum se găseşte otravă în cucută. Industria este sursă riscurilor, care tulbură sufletul lucrătorului şi-l face să nu fie moral (concurenţa-industria nouă vinde mai ieftin, deci e un rău) […] Omul în fabrică este mai mult un şurup decât un creator fiindcă maşina creează, iar omul nu este decât un şurup. Din această cauză omul se simte sdruncinat sufleteşte"[1220].

Aşadar, socialismul este imoral şi nu doar amoral precum liberalismul, considerând persoana umană drept un simplu atom într-o mare masă de anonimi care formează împreună o clasă socială oprimată, ceea ce face din socialism un curent politic total repudiabil:

> „(n.n. socialismul) nu e primit de Sfânta noastră Biserică Ortodoxă de Răsărit; pentrucă el împarte massa noroadelor în puternici prin dreptul naşterii şi în săraci şi umili prin datoria naşterii; adecă rupe fraternitatea evanghelică propoveduită de Biserică"[1221].

Episcopul vedea nu doar societatea românească ca fiind aflată sub pericolul socialismului şi chiar al bolşevismului dată fiind învecinarea cu Rusia, ci şi ţările occidentale. Astfel, în Statele Unite ale Americii fabricile şi uzinele sunt

> „cotropite de lucrători greviști complet anarhizaţi […] situaţie de care, de altfel pătimeşte tot azi şi Franţa libertăţilor, egalităţilor şi fraternităţilor revoluţionare; şi chiar şi Anglia tradiţiilor şi moravurilor seculare, cu toată smălţuirea cetăţenilor ei de azi printr-un Creştinism de convingeri şi fapte"[1222].

[1218] *Idem*., „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale…(II)", p. 242.

[1219] *Idem*., „Rolul etern al Sfintei Biserici...", p. 84.

[1220] „Copie după darea de seamă asupra activităţii congresului extraordinar eparhial ţinut la Râmnicu Vâlcea la 29, 30 şi 31 Oct. 1925", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 5, maiu 1926, pp. 184-185.

[1221] Vartolomeiu S. Bacaoanul, „Poziţiunea şi rolul Arhiereului…8 Aprilie 1912…", p. 10.

[1222] *Idem*., *Motivele pentru care clerul...,* p. 7.

Spre deosebire de occident unde industria reprezenta o parte însemnată a vieţii economice şi sociale, în spaţiul românesc nu exista acea mare masă de muncitori care să facă greve de proporţii, însă Bartolomeu Stănescu observă că terenul românesc nu este chiar impropriu unei contaminări socialiste şi sindicaliste din cauza felului în care a fost modernizată societatea. Astfel, există şi în România un clivaj asemănător luptei de clasă, dar actorii nu sunt capitaliştii şi proletarii, ci demnitarii de stat şi mica funcţionărime. În acest sens, episcopul consideră că reforma educaţională a lui Alexandru Ioan Cuza din 1864, corectată abia de Spiru Haret în 1909, făcea din profesori un adevărat „proletariat intelectual”[1223], neacordând niciun fel de libertate de iniţiativă şi de asociere pentru corpul profesoral în faţa puterii intruzive a statului.

Bartolomeu Stănescu este totuşi interesat de cel puţin una dintre temele majore ale socialismului, anume emanciparea femeii, motiv pentru care susţine în anul 1933 peste 14 conferinţe arătând rolul femeilor creştine în viaţa diferitelor popoare europene occidentale de-a lungul antichităţii şi evului mediu şi consemnând gânditori socialişti care au susţinut ideologica cauza feminină:

> „Cel mai de seamă însă apărător al rolului social pentru Femei a fost francezul Saint Simon, care a insistat în scrierile lui să li se recunoască Femeilor desrobirea şi desvoltarea lor completă pe tărâmul social. Lui i-a urmat Fourier, care a extins cauza feminină pe tărâmul juridic”[1224].

Contrar socialiştilor care reclamau lipsa de libertate şi drepturi ale muncitorilor, Bartolomeu Stănescu înţelege naşterea socialismului ca o consecinţă a excesului de libertate, a dezlănţuirii patimilor umane şi a lipsei de autoritate:

> „Lămuririle acestea ne arată, că în politică mai ales, unde se pot recolta mult mai uşor roadele desfătătoare ale libertăţii, burghezismul, socialismul, bolşevismul şi chiar însuşi anarhismul prinţului Kropatkin nu sunt decât tot atâtea faze şi chipuri înrudite ale conlucrării dintre libertăţile publice şi dintre poftele satisfăcute sau nu de regimul acestor libertăţi ale oamenilor de temperament combativ”[1225].

Totodată îşi exprimă repulsia faţă de socialism şi cuceririle acestuia în materie de drepturi sociale:

> „echilibrul dintre muncă şi capital e rupt prin greve, pe care Statele moderne le-au legalizat. Echilibrul dintre autoritatea Statului şi a libertăţilor poporului este rupt prin abuzurile acestei autorităţi şi prin revoluţiile popoarelor [...] echilibrul dintre datorie şi drept e rupt în favoarea dreptului pe care individul şi-l reclamă de la revoluţia franceză încoace, ca socialist, comunist şi chiar anarhist”[1226].

[1223] *Idem*., „Discurs ţinut în şedinţa Senatului din 25 Maiu 1921...”, pp. 207-208.
[1224] *Idem*., *Femeia ca factor social...*, p. 22.
[1225] *Idem*., „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale...(I)”, p. 166.
[1226] *Idem*., *O scurtă privire asupra...*, pp. 14-15.

Prin urmare, *bolile modernităţii* sunt născute pe eşecul liberalismului de a echilibra autoritatea cu libertatea şi drepturile cu datoriile sau, altfel spus, liberalismul a degenerat în socialism, acesta în comunism, comunismul în bolşevism, apogeul fiind atins de anarhism, adică de totala disoluţie a oricărei forme de autoritate politică „ca în cazul doctrinelor anarhiste ale lui Kropotkin”[1227].

Socialismul, comunismul şi bolşevismul nu sunt decât reiterarea unei expresii a revoluţiei franceze din anul 1789: „Rusia bolşevizată cu Cominternul ei moscovit […] şi-a despărţit poporul în tirani şi sclavi”[1228], ceea ce echivalează cu anularea oricărei moşteniri pozitive a modernităţii afirmate de revoluţiile americană şi franceză. Astfel, nu doar România este expusă pericolului contaminării bolşevice:

> „S-a întâmplat însă ca în vremurile noastre să apară sub forma politică comunismul sovietic care a izbutit să se stabilizeze într-o ţară de 160.000.000 milioane de suflete, cum este cazul acesta în Rusia de azi. Din nenorocire pentru noi, otrava aceasta politică, prin care se anulează fiinţa omenească în dreptul ei natural de libertate şi iniţiative creiatoare, din cauza învecinării Rusiei cu noi, această otravă – zic – a avut toate posibilităţile să ni se inoculeze şi nouă într-o măsură oarecare”[1229].

Complotul internaţional comunist nu doar că nu este stopat de către democraţiile occidentale, ci este chiar încurajat:

> „statului bolşevizat al Rusiei comunizate, care este închegat, politiceşte, economic şi cultural după cum se ştie de toată lumea, în modul cel mai barbar, mai păgân şi mai feroce cu putinţă. Fără să-şi dea seama, că prin aşa zisa Internaţionala a III-a, creată, organizată şi subvenţionată de statul bolşevizat rusesc, care o socoteşte ca pe un element organic şi constitutiv al statului său, omenirea întreagă, şi în deosebi statele mari, bogate şi civilizate, care îşi au baza lor politică şi socială în burghezism şi în democratism sunt vizate de Rusia de azi spre *distrugerea radicală* a lor, aceste numite state burgheze şi democratice, în loc să se coezioneze între ele spre *stârpirea* pentru totdeauna a bolşevismului comunist – cel fără Dumnezeu, fără suflet şi fără lege –, ele tocmai dimpotrivă se *întrec* între ele, care mai de care să fie mai darnice şi mai prietene bolşevismului rusesc, spre a contribui firește, la cea mai sigură şi mai trainică consolidare a lui. Şi atitudinea aceasta de încurajare şi de sprijinire bănească şi tehnică a Rusiei bolşevizate, numitele state burgheze şi democratice şi-o păstrează vie şi lucrativă, chiar atunci, când poliţiile lor de siguranţă le indică cu precizie numele şi numărul covârşitor de mare al agenţilor sovietici, trimişi în cadrele şi în straturile sociale ale popoarelor, pe care aceste state le reprezintă şi le guvernează, de către Ceca şi Internaţionala a III-a rusească; cu îndatorirea bineînţeles, şi cu prevenirea de a fi *distruşi* toţi acei agenţi sovietici, care nu s-ar dovedi capabili să plămădească, chiar din fiinţa naţională a popoarelor din statele burgheze şi democrate, *focarele* cele mai numeroase, cele mai *convinse* şi cele mai *viguroase* şi deci cele mai *capabile* de a-şi *submina* şi de a-şi împinge la o *distrugere,* cât mai repede şi mai radicală, statele din ai căror cetăţeni s-ar forma aceste focare locale.”[1230]

Mai mult decât atât, România ca de altfel întreaga Europă se aflau încă sub apăsarea primului război mondial şi chiar sub temerea iminenţei unui al doilea,

---

[1227] *Idem*., „Discurs la legea administrativă ţinut în Senat în ziua de 16 Martie 1925...”, p. 402.

[1228] *Idem*., *Motivele pentru care clerul…*, p. 7.

[1229] „Dreptate pentru preoţime!...”, p. 122.

[1230] Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noul-Severin, „Rolul etern al Sfintei Biserici...”, pp. 41-42.

astfel încât consensul la nivelul naţiunilor europene trebuia găsit atât în interiorul acestora, cât şi în relaţiile dintre ele, motiv pentru care Bartolomeu Stănescu este cel mai activ teolog român din cadrul *Alianţei pentru înfrăţirea popoarelor prin Biserică*, organizând chiar la Râmnicu Vâlcea cel de-al şaptelea congres al acestei organizaţii:

> „Dovada o avem în luptele de clasă, care în unele ţări, ca Rusia bunăoară, au devenit *pustiitoare;* şi o mai avem şi în războiul uriaş de ieri, cum şi în pacea fără ciment de astăzi, pe care războiul monstru a născut-o ca pe un avorton din sânul otrăvit al materialismului cămătăresc şi al spiritului lui de dominare"[1231].

În acest sens, episcopul exprimă o idee ce avea să fie pusă în practică în deceniile următoare, anume o formă de cooperare interstatală la nivel european care să ţină continentul departe de războaie:

> „Iar fără o *federalizare* a popoarelor Europei, cu temelia *tot* în Creştinism, pacea lor va fi spartă de *forţa* pumnului şi a *denaturării* ştiinţelor laice, pe care autorii lor le îndrumează prin fabrici şi uzine la cele mai *groaznice crime,* prin care războaiele internaţionale şi revoluţiunile naţionale au *pângărit* şi au *ferocitat* Europa de ieri şi de astăzi"[1232].

Socialismul, comunismul şi mai ales bolşevismul nu sunt doar ideologii politice ce pot fi supuse opiniei publice spre aprobare sau respingere, ci sunt însăşi moduri de viaţă, boli ale modernităţii, adică expresii ale depersonalizării umane, stări sociale şi culturale, instrumentele finale ale secularizării societăţilor şi chiar anti-religii:

> „Naturalizarea lui (n.n. a pozitivismului) de către ştiinţa crezută de lumea modernă ca cea mai nouă, cea mai pură şi cea mai exactă, nu numai că îl îndreptăţeşte ca pe libertinii medievali din Italia şi Franţa, dar chiar îl obligă ca pe bolşevicii de azi să-şi satisfacă toate instinctele cărnii sale şi să-şi supună, spre cât mai multă siguranţă persoana sa deasupra persoanei semenilor săi, reducându-i şi micşorându-i pe aceştia, în mod obligatoriu în tot ceea ce l-ar putea micşora sau pune în nesiguranţă pe el, adică şi în intelectualitate şi în ranguri sociale şi în ierarhie de stat şi în avere şi chiar în viaţa lui proprie. Să nu ne mirăm deci, de asasinatele din Rusia. Să nu ne mirăm deci de delapidările publice de la noi, nici de trândăvia birourilor noastre de tot soiul şi nici de lenevia sau cel puţin de inerţia poporului nostru [...] şi nici măcar de certurile sfâşietoare sau de întovărăşirile nesincere dintre partidele politice dela noi şi aiurea"[1233].

Bartolomeu Stănescu, deşi dezaprobă în mai multe ocazii metoda istorică a cauzalităţii, utilizează un lanţ cauzal care îşi are începutul în gestul primului om care a văzut în corpul său un domeniu al proprietăţii private, continuă cu libertăţile aduse de modernitate şi netemperate de autoritate, cu materialismul, pozitivismul ştiinţific, starea de concurenţă a oamenilor şi naţiunilor, toate aceste lucruri avându-şi expresia finală într-un climax cu natură exclusiv politică: socialism, comunism, bolşevism şi anarhism. Dacă socialismul, comunismul şi bolşevismul presupun o ordine socială şi politică al cărei subiect politic este proletariatul, anarhismul este, în

---

[1231] *Idem*., „Tăria creştinismului şi veşnicia lui...", p. 9.
[1232] *Idem*., *Cursuri misionare cu preoţii...,* p. 91.
[1233] *Idem*., *Cum stăm cu progresul general...,* p. 41.

viziunea lui Bartolomeu Stănescu, cel mai rău pentru că înseamnă absenţa oricărei ordini şi prin urmare însăşi dispariţia politicului. În acest sens, episcopul consemnează faptul că întreaga modernitate, al cărei apogeu politic este comunismul rusesc, a avut ca principal duşman Biserica însăşi:

> „lupta Statului modern cu Biserica este lupta spiritului cu trupul, această luptă trăieşte mai ales în cluburile politice dela stânga şi îndeosebi dela extrema stângă"[1234].

Dacă duşmanul extremei stânga este, de fapt, creştinismul, Bartolomeu Stănescu proiectează o arhitectură socială şi politică anti-comunistă prin excelenţă, dar nu şi anti-autoritaristă. Însă, în ciuda asocierii sale cu mişcarea legionară în anii 1932-1935, gândirea acestuia are mult prea puţine puncte comune cu a legionarilor. Episcopul nu împărtăşeşte niciodată revoluţionarismul specific legionarilor, chiar dacă nutrea o simpatie pentru aceştia[1235], ci dimpotrivă, le arată că socialismul are un caracter revoluţionar, în vreme ce creştinismul primar a răsturnat ordinea socială păgână într-un interval de timp îndelungat şi nu utilizând forţa sau puterea politică pe care oricum nu le poseda, ci prin forţa cuvântului şi chiar prin coabitare cu realităţi care-i erau profund opuse cum a fost sclavia în epocile premoderne sau piaţa liberă în epoca modernă:

> „Opera de transformare socială a creştinismului n-a fost deci directă şi *revoluţionară,* ci a fost indirectă şi *evoluţionistă,* şi încă de un evoluţionism *sui generis,* adică de un evoluţionism bazat de o parte pe cea mai deplină *libertate* a individului, iar de altă parte pe cea mai largă *toleranţă* din partea creştinilor, pentru opiniile altora. Acţiunea lui faţă de lumea necreştină n-a fost o acţiune de atac, ci numai de apărare, pentru că cel atacat a fost întotdeauna numai el. Pornirea de atac şi de intoleranţă, creştinismul şi-a însuşit-o numai de când politica s-a furişat în măruntaiele lui, adică cu începere de la Constantin cel Mare înainte, şi în deosebi de la Teodosie cel Mare, care prin legi şi constrângeri din partea puterii civile l-a impus tuturor locuitorilor imperiului, ca religiune de stat. Cu începere de la această oficializare înainte, e drept că creştinismul a dobândit un amestec direct în întreaga viaţă socială a imperiului roman. Dar mulţumită prudenţei lui, arătată mai sus, el n-a lovit nici de astă dată în instituţiile sociale ale imperiului în afară de cele religioase propriu-zis, ci le-a făcut un credit prelungit, mergând cu concesiunile până a-şi fi acomodat mai degrabă el, doctrinele, la nevoile sociale ale vremurilor şi ale omenirii"[1236].

Anticomunismul lui Bartolomeu Stănescu nu este o simplă chestiune de oportunism sau de conformare la spiritul epocii româneşti interbelice, ci este rezultatul unei reflecţii care exclude orice formulă de sindicalism, socialism, materialism şi chiar democraţie în măsura în care aceasta înseamnă lipsa autorităţii. Totodată reflecţia sa asupra modernităţii este dominată de nevoia de echilibru între libertate şi autoritate, nevoia de separare a sferelor (conservare şi desăvârşire) şi mai ales nevoia de a găsi acea comunitate umană în care omul să nu fie un simplu

---

[1234] *Idem*., „Ce ne porunceşte viaţa?", în *Românizarea*, anul II, nr, 28, 10 mai 1936, pp. 1-2.

[1235] *Idem*., „Grabnice măsuri de apărare pentru generaţiile tinere", în *Românizarea*, anul II, nr. 22, 16 februarie 1936, p. 1.

[1236] *Idem*., „Puterile sociale ale creştinismului...", pp. 68-69.

atom într-o masă de anonimi, ci o comunitate care să-i ofere persoanei umane amprenta unui ideal şi a unui suflet social. Prin urmare, Bartolomeu Stănescu întră în zona conservatorilor adepţi ai restaurării unei părţi din poziţia socială a Bisericii, naţionalişti, atenţi totuşi până la un punct la ideea de democraţie, libertate şi drepturi individuale, puternic anticomunişti, dar care asemeni lui René de la Tour du Pin navigau mult prea aproape de apele autoritarismului. Astfel, antistângismul episcopului oltean se transformă într-un anticomunism corporatism care are drept subiect politic corporaţia profesională, creştină şi naţională:

> „În antichitate, multe popoare au folosit *forţa.* [...] Rezultatele însă au fost dezastroase. Forţei i-a urmat *naţionalismul.* Austro-Ungaria de ieri însă şi Ungaria de astăzi ne dovedesc *denaturarea* lui. Atât timp deci, cât naţionalismul nu va fi *organizat* în cooperative *întemeiate* pe Creştinism ca cele arătate aici, el nu-şi va lua *adevărata* lui fiinţă şi firească lui funcţiune şi menire”[1237].

În concluzie, Bartolomeu Stănescu decupează foarte categoric perioada modernă de Vechiul Regim, citeşte o disjuncţie majoră între cele două epoci pe coordonate mai degrabă politice, decât teologice sau sociale. Astfel, modernitatea pozitivă înseamnă liberalismul înţeles ca separaţia dintre individ şi societate, societate şi stat, Biserică şi stat, dreptul divin şi dreptul natural, etc., iar modernitatea negativă se prezintă sub aspectul unor boli exclusiv politice: socialismul, comunismul, bolşevismul şi anarhismul. Mai mult decât atât, dat fiind faptul că unicele surse de autoritate într-o societate sunt spiritualul sub forma religiei şi politicul sub forma statului, Bartolomeu Stănescu se lansează în căutarea celui mai bun regim politic, unul care să îmbine exigenţele politice ale modernităţii, liberalismul şi chiar democraţia, cu exigenţele teologiei creştine a cărei expresie socială este măsurabilă prin demnitatea persoanei umane.

[1237] *Idem*., *Cursuri misionare cu preoţii…*, p. 91.

7. În căutarea celui mai bun regimul politic

7.1. Democraţia evanghelică

A fost Bartolomeu Stănescu un creştin-democrat cel puţin într-o anumită perioadă a activităţii sale publice? Vom analiza această ipoteză considerând mai multe variabile independente ale discursului ierarhului printre care natura democraţiei, centralitatea persoanei umane în arhitectura politică imaginată de episcop, refuzul asistenţialismului de stat, principiul solidarităţii, dreptatea socială precum şi sensul proprietăţii private şi al salariului în acest capitol, urmând ca în următoarele capitole să analizăm principiul subsidiarităţii în gândirea lui Bartolomeu Stănescu, antietatismul şi importanţa acordată corpurilor intermediare ale societăţii.

Creştinii sociali români, ca de altfel şi marea majoritate a inspiratorilor lor europeni, nu consideră reală o compatibilitate între democraţie şi creştinism, în sensul în care regimul democratic nu corespunde organizării Bisericii Ortodoxe, o ordine specifică mai degrabă aristocraticei decât democraţiei:

> „constituţia ei (n.n. a Bisericii) este oligarhică, aristocratică – conform limbajului lui Montesquieu –, republicană, fiindcă este condusă de ansamblul de episcopi sau de sfântul sinod care este autoritatea supremă în materie de credinţă”[1238].

Bartolomeu Stănescu nu se depărtează prea mult de Irineu Mihălcescu şi nu încearcă să demonstreze compatibilitatea dintre sinodalitatea bisericească şi suveranitatea populară tradusă prin democraţie, ci este mai degrabă interesat de raportul dintre stat şi societate, structurarea drepturilor şi obligaţiilor şi încercarea de a le adăuga o raţionalitate inspirată de teologia creştină. Pentru a putea testa ipoteza conform căreia episcopul Bartolomeu Stănescu a fost un creştin-democrat, trebuie să înţelegem mai întâi natura democraţiei ca regim politic în gândirea acestuia. Astfel, democraţia în forma ei modernă nu este posibilă în absenţa deosebirii dintre individ şi societate a cărei finalitate a fost scoaterea persoanei umane de sub tutela şi tirania statului:

> „De acum deci, de când mulţămită ştiinţelor sociale s-a dat în fine şi peste a doua fiinţă omenească, adică peste *societate,* creştinismul trebuie să înceapă a se ocupa şi de ea, cel puţin în aceeaşi măsură în care s-a ocupat şi de individ, atunci când a trebuit să-l emancipeze de sub tirania Statului”[1239].

Cu toate acestea, scoaterea individului de sub atotputernicia monarhiilor reprezintă doar jumătate din împlinirea roadelor virtuale ale modernităţii, realitate

---

[1238] J. Mihalcesco, *L'Eglise Orthodoxe Orientale et la vie spirituelle interieure,* Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1932, p. 14.

[1239] Arhiereul Vartolomeiu S. Bacaoanul, *Scurte încercări de creştinism social…*, p. XII.

„*impusă* popoarelor de astăzi şi de *experienţele* pe care înaintaşii lor le-au folosit în şir sub formele de *autoritatea antică feudală,* de *libertatea burgheză* şi de *Comunismul proletar,* care s-au dovedit neînstare să-i împace *fiecărui individ* toate trebuinţele lui trupeşti, spirituale şi sufleteşti”[1240].

Prin urmare, dincolo de a fi un simplu regim politic definitoriu de altfel pentru modernitate, democraţia trebuie să fie o realitate socială, o reflecţie filosofică, un echilibru între, pe de o parte libertatea şi drepturile cetăţenilor şi pe de altă parte, autoritatea şi datoriile instituţiilor de ordine, iar nu o simplă translatare a unor forme fără fond cum este cazul românesc:

„Opera aceasta de emancipare a individului astăzi se găseşte deja terminată şi garantată prin Constituţiunile, care îi pun la adăpost drepturile lui publice, politice şi civile. Acum trebuie să înceapă şi opera a doua adică consolidarea autorităţii şi lămurirea serviciilor societăţii faţă cu individul”[1241].

Mai mult decât atât, democraţia nu se poate naşte peste noapte, fiind un regim politic ce are nevoie de precondiţii esenţiale şi de mai multe generaţii pentru a da roade, o stare de fapt încă nespecifică marii majorităţi a ţărilor europene: „atât încercările şi pretenţiunile de monopolizare integrală a vieţii omeneşti, până chiar autoritatea de Stat, ca în Apus, cât şi absenteismul total din viaţa publică şi laică a popoarelor, cala Ortodocşi, sunt deopotrivă nefireşti pentru rostul pe pământ al acestei Biserici”[1242], o Biserică având ca scop final instaurarea Împărăţiei Cerurilor în inimile, minţile şi acţiunile oamenilor atât ca fiinţe private, cât şi sub formă de comunităţi. Prin urmare, modernitatea de tip liberal sub forma statului de drept, a afirmării individului şi care tinde în plan politic către democraţie trebuie completată cu Evanghelia: „raţiunii trebuie să i se adaoge Evanghelia cu învăţătura Crucii, iar dreptului natural să i se adaoge dreptul divin”[1243], ceea ce înseamnă că în absenţa creştinismului şi a centralităţii Bisericii în societate orice formula de democraţie modernă este imposibilă, cu excepţia ideologiilor de extremă stângă ce se revendică din democraţie:

„Nu sunt dispus, d-lor, să numesc, ca unii din Domniile Voastre, aceste principii democratice, căci în cuvântul acesta se cuprind înţelesuri şi stări de lucruri dăunătoare omenirii […] astăzi socialismul şi bolşevismul se numesc democratice, dar cu toate acestea, ştiţi ce otravă socială conţine mai ales tovarăşul din urmă”[1244].

Democraţia înseamnă totodată centralitatea creştinismului în viaţa naţiunilor şi nu neapărat a Bisericilor, deşi este imposibil ca o societate să fie impregnată de creştinism în absenţa unei Biserici puternice, fie aceasta *established* ca în Marea Britanie *disestablished* ca în Statele Unite ale Americii. Însă, Bartolomeu Stănescu

[1240] *Idem*., *Cursuri misionare cu preoţii…*, p. 91.
[1241] *Idem*., *Scurte încercări de creştinism social…*, p. XII.
[1242] *Idem*., „Trebuinţa imperativă a omului... Senat din 1926 la Mesagiul Regal”, p. 13.
[1243] *Idem*., „Vom avea autonomia…”, p. 1.
[1244] *Idem*., „Discurs ţinut în şedinţa Senatului din 25 Maiu 1921...”, p. 210.

sugerează că nu Biserica-instituţie este cea care având o anumită autoritate socială sau chiar politică construieşte democraţia, ci mesajul ei pătruns în conştiinţa comunităţilor de oameni: „Înfrăţirea omenească făcută de Creştinism nu decurge din legea statului, care nu creează, ci numai consfinţeşte anumite principii şi metode sociale, ci decurge din conştiinţă şi inimă care sunt adevăratele puteri creiatoare şi regulatoare dintre oameni”[1245]. Prin urmare, societatea este liberă în ceea ce priveşte crearea consensului social şi politic, iar statul nu face decât să ia act de acesta:

> „Legi democratice, nu trebuie să se impună mai mult prin comandament, ci trebuie să pătrundă mai mult prin adeziunea la ele a poporului menajat în libertatea şi demnitatea lui”[1246].

Cu toate acestea, libertăţilor civile, sociale şi politice care „în Europa în deosebi, ele au devenit mai peste tot patrimoniul sfânt al neamurilor civilizate”[1247], trebuie să li se adauge un suflet:

> “Noi, cei bisericeşti, din Senat, ne ocupăm de suflet mai presus de orice; şi credem că e firesc şi e bine să ne ocupăm împreună cu Domniile Voastre, pentrucă deastadată evoluţiunea vieţii ne-a adus vrând-nevrând în democraţie, unde în primul rând ni se cere suflet. Fără suflet, democraţia pe care trebuie s-o trăim este fără fundament şi vătămătoare, căci însemnează materia şi instinctul, dictându-i sufletului şi îngenunchind noblețea omenească”[1248].

Totodată, modernitatea trebuie să aducă şi o reformă în viaţa bisericească, mai ales dacă instituţia divino-umană vrea să aibă o anumită relevanţă socială, asumată de Bartolomeu Stănescu prin creştinismul social. În acest sens, dar mai ales din cauza quasi-sinonimiei ontologice dintre creştinismul şi democraţie, Biserica Ortodoxă Română trebuie să se deschidă către democraţie, nu schimbându-şi canoanele, ci înfăptuind o reformă administrativă mai ales în ceea ce priveşte comportamentul ierarhilor faţă de preoţii lor: „autonomia bisericească ca putere discreţionară a chiriarhului nu se împacă cu spiritul democratic, ci din contră se ceartă”[1249].

Quasi-sinonimia dintre creştinism şi democraţie îl determină pe Bartolomeu Stănescu să înţeleagă regimul democratic drept o realitate ce acoperă nu doar câmpul politic, ci şi pe cel social şi economic. Singura definiţie asupra democraţiei pe care acesta a enunţat-o în spaţiul public este menită să reducă democraţia la principiul subsidiarităţii, egalitatea de şanse, dreptul ca persoana umană să-şi pună în valoarea propria-i personalitate, dar şi obligaţia statului de a facilita acest lucru. Totodată,

---

[1245] *Idem*., „Două cestiuni de creştinism social în care se arată că adevărata înfrăţire dintre oameni n-a fost pusă în lucrare nici de Drept nici de Filosofie, şi nici de ambele laolată, ci, numai de creştinism, care prin doctrinele şi practicile lui a ridicat la demnitatea de oameni atât pe robi, cât şi pe păcătoşi, cum şi pe copiii plăpânzi pentru care cei vechi n-aveau decât suprimarea. Cuvântare ţinută în Dumina slăbănogului (a treia după Paşte) în sfânta Mitropolie a Moldovei şi Sucevei”, în *Scurte încercări de creştinism social…*, p. 103.

[1246] *Idem*., „Discurs la legea financiară...şedinţa Senatului dela 10 Februarie 1923...”, p. 244.

[1247] *Idem*., „Raportul dintre Stat şi Biserică…Noembrie 1912…”, p. 63.

[1248] *Idem*., „Discurs la legea financiară...şedinţa Senatului dela 10 Februarie 1923...”, p. 243.

[1249] *Idem*., „Vom avea autonomia…”, p. 1.

democraţia nu poate fi asociată comunismului rusesc pentru că îi este specifică o anumită doză de elitism pe care corpul politic în sine nu o poate asigura. Definiţia democraţiei dată cu ocazia intervenţiei sale în cadrul dezbaterii din Senat asupra *Legii Învăţământului* este cu atât mai valoroasă cu cât nu face parte din textul probabil scris al discursului său, ci constituie un răspuns dat instantaneu la întrebarea unui alt senator:

> "D. D. Dobrescu: Ce este democraţia?
> P.S.S. Episcopul de Râmnicul-Vâlcea: Dreptul fiecărui om care vine în lume de a-şi pune în valoare puterile, talentele şi aspiraţiunile lui de perfecţionare sufleteasca, nu numai prin efortul lui propriu, care întâmplându-se să fie slab, el are dreptul să se sprijinească şi pe ajutorul semenilor săi şi al întregii societăţi omeneşti, cum porunceşte Hristos.
> D.D. Dobrescu: Aceasta este tocmai democraţia, părinte.
> P.S.S. Episcopul de Râmnicul-Vâlcea: Da, dar şi bolşevinismul caută să treacă drept democraţie. (Aplause)
> Voci: Foarte bine!
> D.D. Dobrescu: Dar aveţi o teorie extraordinară.
> D. Paul Bujor: D-voastră nu aţi ieşit din popor? Sunteţi doar fiu de ţăran!
> P.S.S. Episcopul de Râmnicul-Vâlcea: Eu am ieşit din popor pentru că am muncit şi mi-am însuşit o competinţă. Şi în sarcinile mele nu ţin să mă folosesc mai mult de număr, ci mai mult de competinţă.
> O voce: Acesta este adevăratul democratism.
> P.S.S. Episcopul de Râmnicul-Vâlcea: Competinţa de astă dată este întrebuinţată în modul cel mai larg; iar numărul de care democraţia rău înţeleasă face mare caz, este folosit în legea aceasta pentru a pune în evidenţă competinţa, căci numai cu puterea numărului, pe care se bazează democraţia rău înţeleasă, d-lor, nu putem isprăvi nimic"[1250].

Prin urmare, pentru a fi viabilă, orice formulă de democraţie trebuie să excludă acele elemente specifice revoluţionarismului francez al secolului al XIX-lea care s-au dovedit a fi contrare creştinismului, printre care ideea de libertate în numele căreia s-au produs crime, dar şi anonimizarea persoanei umane în marile mase de proletari:

> „să-i sustragem democraţiei fraternitatea lăsându-o Bisericii deoarece virtutea aceasta nu a fost mai cumplit intimă decât de democraţia revoluţiei franceze, unde revoluţionarii au ucis nu numai mii de conaţionali aristocraţi şi clerici, dar s'au ghilotinat între ei cum nu face nicio specie dintre fiarele pământului"[1251].

Asumarea deplină şi reală a democraţiei, ca de altfel şi cea a separaţiei Bisericii de stat erau greu de rostit în epocă, dat fiind asocierea acestora cu bolşevismul rus care, fiind vecin României, reprezenta în viziunea contemporanilor un real pericol de contaminare: „astăzi socialismul şi însuş bolşevismul se numesc şi ele tot organizări democratice"[1252]. Astfel, grija episcopului este aceea de a delimita democraţia ideală de eşecul unor regimuri ce se revendicau din democraţie, dar şi de a propune ingredientul decisiv menit să construiască democraţia, anume sufletul:

[1250] *Idem*., „Discurs ţinut în şedinţa Senatului din 25 Maiu 1921...", pp. 212-213.
[1251] *Idem*., *O scurtă privire asupra…*, p. 23.
[1252] *Monitorul oficial.* Desbaterile Senatului. Şedinţa din 7 iunie 1921, p. 1768

„Din cauza uitării sufletului şi a îngenuncherii sale, democraţiile încercate până acum, fie în antichităţi, fie în viaţa modernă ca în Rusia n-au reuşit decât să sfarme popoarele şi statele în care s-au introdus. Ne trebuie deci suflet pentru a oţeli democraţia şi pentru a face din ea un mijloc sigur şi util pentru omenire şi om. Pentru aceasta trebuie făcut ca toate legile democratice să se lege de sufletul omenesc în felul de mai sus, insuflându-i elementul moral, dragul de viaţă şi avutul de înălţare”[1253].

Bartolomeu Stănescu nu este un gânditor care să rămână prins în capcanele filosofiei sau să fie pus în dificultatea de a nu-şi putea susţine ideile fără a da exemple. Este şi cazul felului în care exemplifică cum anume arată viziunea sa despre democraţia autentică şi pe care o găseşte aplicată în doar două ţări occidentale. Astfel, în Statele Unite ale Americii şi în Marea Britanie democraţia nu este o simplă ideologie politică, ci o realitate deplină care îndeplineşte deopotrivă exigenţele a ceea ce a adus pozitiv modernitatea[1254] şi în egală măsură exigenţele creştinismului, dat fiind faptul că „poporul englez şi poporul american strălucesc între altele şi prin religiozitatea lor”[1255].

Dintre cele două naţiuni, americană şi engleză, deşi Bartolomeu Stănescu identifică democraţia de inspiraţie evanghelică în cadrul ambelor, pare înclinat să admire mai degrabă modelul american unde Bisericile au fost dintotdeauna *disestablished*:

„Din fericire este o ţară, unde viaţa tinde necontenit să se identifice cu Evanghelia, unde baza vieţii este chiar Evanghelia şi ţara aceasta este America […] Atât statul cât şi federaţia în sine s-au organizat pe baze creştineşti, dar clerul a fost aproape elementul de frunte al întocmirilor politice în America. Dar în afară de aceasta, dacă ne uităm la faptele nu atât individuale cât sociale ale Americanilor, găsim acolo şi mai evident pe omul sufletesc. Credinţa acolo, deşi e împărţită în dogme şi rituri separate, totuşi ea este puternică şi legată de Hristos, în felul că ne pomenim aici cu dolarii lor spre a ajuta pe fraţii lor de credinţă, cu scopul pentru fiecare cult în parte de a cuceri lumea şi de a face din ea o turmă şi un păstor. Apoi, în privinţa înfrânării de sine, Americanii sunt puritani; […] Când te gândeşti că au interzis alcoolul prin lege, uşor se poate vedea că au tendinţa aceasta a înfrânării de sine. Acolo însă unde se cunoaşte şi mai mult că sunt inoculaţi cu Evanghelia Lui Hristos, este iubirea pe care, sub forma socială, o au de aproapele lor, este lepădarea de sine a lor. […] cu principiul autorităţii împreunat cu principiul libertăţii, constituindu-se prin aceasta forţa directivă de pe toate tărâmurile şi social şi politic şi cultural etc. De ce e bună această combinaţie? Pentru că autoritatea rămasă singură devine tiranie, iar libertatea singură devine licenţă. Cum a combinat Dumnezeu lumina cu întunericul pentru a ne da ziua, tot aşa trebue să se împreune autoritatea cu libertatea pentru o bună conducere socială. America deci, are organizaţia şi starea de lucruri, care pot să formeze pe omul sufletesc şi să lucreze cu acestea”[1256].

Arhitectura politică şi socială americană este pusă pe seama puritanismul care prin teologia legământului (*the convenant theology*)[1257] a stat la baza federalismului american născut astfel din minţi creştine:

[1253] Vartolomeiu, al Râmnicului Noul-Severin, „Discurs la legea financiară...şedinţa Senatului dela 10 Februarie 1923...”, p. 244.

[1254] *Idem*., „Principii pe cari va avea...”, p. 166.

[1255] *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii...şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923”, p. 277.

[1256] „Cuvântarea ţinută de Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu… 28 Aprilie 1929”, p. 165.

[1257] Glen A. Moots, *Politics Reformed: the Anglo-American legacy of covenant theology*, University of Missouri Press, Columbia, 2010, passim; Michael Horton, *Introducing Covenant Theology*, Baker Books, 2006, passim.

„citez aici câteva persoane în care instinctul acesta a apărut *creştineşte* în lucrările produse de el în minţile şi în sufletul lor. Printre aceste persoane, se numără pentru America de Nord dintre anii 1781 şi 1789, Gheorghe Washington şi Alexandru Hamilton, care pentru unirea celor 13 republici de atunci şi-au pus viaţa în joc, sprijinindu-se unul pe altul mai mult decât frăţeşte. Ca să le poată da acestor republici în *ceartă* o unitate politică, Washington a fost inspiratorul, îndrumătorul şi cuceritorul sufletelor. Iar Hamilton a fost constructorul sau arhitectul lor social şi politic [...] America de Nord l-a avut înainte de Carnegie pe Washington şi pe Hamilton ca *energii politice,* care le-au dat celor 13 republici, Convenţiunea de Unificare din anul 1787, printr-un congres ţinut la Filadefia cu un număr de 50 de membri, sub prezedinţa lui Hamilton. Văzându-i însă că nu se înţeleg, el i-a ţinut încordaţi printr-o cuvântare de şase ore, care i-a făcut să lucreze trei luni la numita convenţie. Oricât de politică ar fi deci Convenţia aceasta, ea a fost altoită cu morala creştină, nu numai prin oprirea certurilor şi a încăierărilor dintre aceste republici, dar şi pentru *sprijinirea* lor federală, care s-a continuat şi se continuă şi astăzi în modul cel mai *paşnic* şi mai *frăţesc.* Acestora le-a urmat Mac Kinley, care le-a deschis Statelor-Unite graniţele economice. Asemenea acestor trei s-a dovedit că este şi actualul Preşedinte Roosevelt”[1258].

Dacă ingredientul de succes al formulei politice democratice americane, în care Biserica a fost *disestablished* prin Constituţie, a fost, deşi nu o numeşte, teologia contractului, în cazul Angliei succesul democraţiei este dat de tradiţiile locale, dintre care aceea de a avea o Biserică *established* pare a fi cea mai importantă. Astfel, Bartolomeu Stănescu admiră centralitatea Bisericii în spaţiul public atât în cazul britanic, cât şi în cel evreiesc, ambele puse în antiteză cu popoarele care au aşezat raţiunea deasupra credinţei:

„În Londra bunăoară, într-o Duminecă, o să vezi toate întreprinderile industriei şi comerţului *închise,* închise de asemenea şi *cinematografele* şi *teatrele;* şi *deschise numai templele;* şi predica lor religioasă ieşită chiar pe stradă, unde predicatorii vorbesc la trecători. Până azi Anglia nu a secularizat aproape nimic din puterea socială a Bisericii sale, căci şi azi cununia ritului englez este valabilă în statul englez, ca şi cununia ofiţerului stării civile. Cununia religioasă produce la acest civilizat popor şi azi aceleaşi efecte civile ca şi cununia civilă; şi este chiar mai de *preferat* decât ea [...] Prin urmare vedeţi cât de lipit este poporul englez de religiunea care i-a făurit virtuţile rassei sale, de religiunea care i-a format massa socială compactă, de religiunea care i-a creat şi îi creează energiile vieţii şi de Biserica pe care au prefăcut-o ca *organizare* şi *dogmă* în cursul vremilor; dar fără să se *atingă* de tăria elementului ei religios, ci numai ca să-l *naţionalizeze* şi mai mult [...] Vedeţi ce face credinţa! Ea *zimţuieşte sufletul cu energii,* pe cari oamenii cu competinţă în toate direcţiunile, în agricultură, în industrie, în comerţ, le pot utiliza pentru adaptarea individului cât mai repede, cât mai sigur şi cât mai conştiincios la acest fel de ocupaţiuni”[1259].

Prin urmare, fie că e vorba de un creştinism al laicilor cum este cazul Statelor Unite ale Americii, unde „*morala creştină*[1260] [...] nu este a Clerului, despărţit prin erezii, ci a *creştinilor laici,* care i-au păstrat Creştinismului *morala neatinsă*”[1261], fie că e vorba de o Biserică protejată de stat cum e cazul britanic, împletirea

[1258] P. S. Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noul Severin, *Cursuri misionare cu preoţii...,* pp. 80-81.

[1259] *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii... şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923”, p. 287-288.

[1260] Deşi *libertatea conştiinţei* este aproape tradiţională în America de Nord, *ereditatea morală* însă a americanilor născuţi de *puritani,* a dat naştere acestei aplicări la viaţa omenească a Creştinismului din primele veacuri, faţă de care spărturile religioase americane nu au nicio valoare (nota lui Bartolomeu Stănescu).

[1261] P. S. Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noul Severin, *Cursuri misionare cu preoţii...,* p. 89.

creştinismul cu democraţia se vede în spiritul asociativ al cetăţenilor, în sistemele naţionale de educaţie sau responsabilitatea funcţionarilor publici în faţa legilor:

> „În ţările britanice, ne spune Valentin Brifant, avocat la Curtea de Apel din Bruxel, [...] libertatea de asociere, pentru a nu vorbi decât de aceasta, a fost întotdeauna mult mai înfloritoare decât în Europa continentală, unde vechiul drept roman şi-a păstrat întâietatea lui aproape exclusiv [...] în Anglia, îmbătrânita maximă «Stat în Stat» al cărei înţeles mistificator i-a făcut întotdeauna să tremure pe legiuitorii noştri, n-a pricinuit în aceste ţări nici o spaimă. [...] În Statele-Unite dimpotrivă libertatea de asociere este complectă, fără deosebire de credinţă sau de scop; asociaţiuni religioase, asociaţiuni ştiinţifice, asociaţiuni de recreaţie, de învăţământ, de binefacere etc. au toată libertatea să se organizeze, să-şi agonisească averi de multe ori foarte însemnate, să legifereze şi să se guverneze în cadrul atribuţiunilor lor respective”[1262].

Prin urmare, „democratismul creştinismului a adus cu sine egalitatea înaintea legilor”[1263], ceea ce înseamnă că exigenţele democraţiei trebuie să fie *the rule of law*, în sensul lipsei hazardul şi arbitrariul[1264] şi centralitatea persoanei umane ale cărei drepturi şi libertăţi trebuie să primeze asupra statului:

> „Prin creştinism şi prin revoluţiunea americano-franceză din cele două veacuri de eri omenirea şi-a câştigat şi şi-a consolidat aproape în întregime toate drepturile omului şi ale cetăţeanului. Civilizaţia modernă şi-a însuşit apoi şi ea aceste drepturi privind în ele un patrimoniu sacru şi inviolabil al omenirii întregi şi întemeindu-le atât pe firea omenească, de care drepturile acestea sunt prinse în mod naturale, cât şi pe regimul juridic modern de care conduc azi toate popoarele de cultură ale lumii”[1265].

Urmând tipologia politistului Daniel Barbu care distinge două tipuri de stat de drept, Bartolomeu Stănescu se înscrie pentru moment într-un registru mai degrabă democratic. Astfel, primul tip de stat de drept este cel de inspiraţie hobbesiană în care statul se naşte ca opţiune democratică şi este rezultatul uniunii libere şi consensualiste între indivizii care se supun astfel unei puteri politice organizată de jos în sus bucurându-se de plenitudinea dreptului natural. Un al doilea tip, conturat pe linie hegeliană corespunde unei existenţe obiective a statului, ia „forma istorică a spiritului unei naţiuni”[1266], este autonom faţă de cetăţeni stabilind drepturile care nu mai preced, ci succed statul, şi care se bazează pe credinţa majorităţii în legitimitatea istorică a statului, iar puterea se organizează de sus în jos.

Formulând exigenţele democraţiei, ierarhul susţine faptul că statul precede indivizii, este supus acestora şi îşi derivă drepturile şi datoriile prin voinţa cetăţenilor. Însă, aşa cum vom vedea în capitolele următoare, viziunea ierarhului va suferi o schimbare radicală după anul 1930, când statul va fi imaginat ca fiind întrupat de voinţa monarhului şi drept unica sursă a legii. În ambele ipostaze însă,

---

1262 *Idem*., „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale…(I)”, pp. 168-169.

1263 *Idem*., *Curs de Exegeză a Noului Testament. 1913-1914…*, p. 19.

1264 *Idem*., „Discurs la legea administrativă… în Senat în ziua de 16 Martie 1925...”, p. 404.

1265 *Idem*., „Cârmuirea societică nimiceşte în Rusia până şi dreptul de închinare”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul IX, nr. 3, martie 1930, p. 81.

1266 Daniel Barbu, *Republica absentă…,* p. 139.

deşi complet diferite şi chiar opuse una alteia, creştinismul continuă să ocupe un loc central prin reflecţia-i specifică despre persoana umană ca unica realitate sacră din univers, exceptându-L pe Dumnezeu: „Creştinismul [...] l-a pus pe Dumnezeu, pe familie şi pe individualitatea omenească mai presus de Patrie”[1267]. Însă, chiar dacă religia creştină prevede în textele ei sfinte acest lucru, abia modernitatea a deschis drumul punerii sacralităţii persoanei umane în practică prin afirmarea drepturilor omului şi ale cetăţeanului: *„sacrarea* personalităţii omeneşti şi a instituţiunilor ei intime. Strămoşii noştri, D-lor, pentru sacrarea aceasta au luptat, pentru ea au făcut sacrificii cu bunurile şi cu viaţa lor, până ce au ajuns să o afirme şi să o garanteze prin *cartea drepturilor omului şi ale cetăţeanului”[1268].* Astfel, ţinta democraţiei imaginate de Bartolomeu Stănescu este aceea a unei solidarităţi inspirată din nou de creştinism:

> „principiul pe bază căruia este orânduită ierarhia creştină, rezultă două lucruri: 1) dreptatea sau egalitatea înaintea legilor şi 2) obligaţia milei, ca adecă cel puternic să ajute şi să se jertfească pentru cel slab. Dreptatea şi mila dau combinate solidaritatea, termen nou şi în ştiinţele juridice şi în cele sociale de azi”[1269].

Solidaritatea este formula socială şi politică opusă deopotrivă sindicalismului socialist, dar şi liberalismului care nu avea printre obiectivele importante înfăptuirea dreptăţii sociale. Prin urmare, solidaritatea este

> „acel aşezământ în care oamenii nu sunt puternici sau umili prin predestinare, ci numai prin deosebirile naturale dintre propriile puteri şi în care fraternitatea evanghelică e asigurată prin dreptate şi milă, adecă prin dragostea şi sacrificiile şi ale celor mari pentru cei mici, şi ale celor mici pentru cei mari”[1270].

Solidaritatea a fost tema majoră a *Cercului de Studii Social-Creştine Solidaritatea*, drept urmare mai mulţi membri ai cercului i-au dedicat studii şi articole. Între aceştia, Şerban Ionescu pare mai degrabă înclinat să înţeleagă solidaritatea prin stingerea conflictului dintre clasele sociale:

> „Principiul demnităţii umane adus de Creştinism s-a realizat în familie prin egalitatea dintre soţi. Acelaşi principiu transplantant în societate a înfăptuit în domeniul politic: participarea cetăţenilor din toate clasele sociale la conducerea şi organizarea statului. În domeniul economic: valorificarea muncii şi dezechilibrarea factorilor de producţiune. Lupta împotriva utilizării omului ca simplu instrument de muncă şi îmbogăţire. În domeniul social: nivelarea asperităţilor şi a diferenţierilor de castă dintre clasele sociale. Egalare mai departe înaintea legilor, din punct de vedere juridic, prin impunerea aceloraşi drepturi şi datorii tuturor cetăţenilor”[1271].

Pe de altă parte, Bartolomeu Stănescu înţelege solidaritatea ca spaţiu al protejării drepturilor şi libertăţilor individuale şi mai ales ca acea realitate socială ce

---

[1267] Vartolomeiu, al Râmnicului Noul-Severin, „Rolul etern al Sfintei Biserici...”, p. 64.
[1268] *Idem*., „Discurs la Legea Comercializării… Şedinţa Senatului de Joi 29 Mai 1924...”,p. 359.
[1269] *Idem*., *Curs de Exegeză a Noului Testament. 1913-1914…*, p. 21.
[1270] *Idem*., „Poziţiunea şi rolul Arhiereului… 8 Aprilie 1912…”, p. 11.
[1271] Şerban Ionescu, „Mişcarea social-creştină şi reforma…”, p. 79.

redeschide omului uşa către Împărăţia Cerurilor, pentru că solidaritatea şi dreptatea umană rămân totuşi forme imperfecte pentru persoana umană în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu:

> „Justiţia prinde deci pe tot omul în cadrele ei de regulator al vieţii, apărându-i libertate, demnitatea şi dreptul, ca să poată fi el, prin dispunerea întreagă de sine, chipul lui Dumnezeu pe pământ. Prin încercuirea aceasta a omului în cadrele sale, justiţia se uneşte cu credinţa şi morala vieţii prin acel element de morală, care se numeşte echitate, şi pe care justiţia o are în normele şi tendinţele ei, ca pe o busolă şi un ţel de atins. Singurul cadru al vieţii care scapă justiţiei privită în sine este numai cadrul credinţii adică numai dumnezeiescu raport dintre om şi dintre sufletul său”[1272].

Însă, dincolo de formularea teologică a solidarităţii, Bartolomeu Stănescu are în Senat ocazia de a o enunţa şi sub aspect social, economic şi politic. Astfel, episcopul propune o supraimpozitare a moştenirilor[1273] şi introducerea impozitului progresiv, dat fiind faptul că moştenirile au o influenţă negativă atât asupra celui care strânge averea fără a se uita la nevoile celor din jurul său şi deci fără să sprijine binele comun, cât şi asupra copiilor ca receptori ai moştenirii şi care sunt încurajaţi să nu mai contribuie la binele public neavând de ce să muncească nici măcar pentru ei înşişi:

> „Influenţa morală a moştenirilor în felul cum le avem este curat dezastruoasă, pentrucă, pe de o parte ele sporesc egoismul celui ce le strânge şi îi distrug altruismul, iar pe de altă parte secătuiesc puterea de muncă şi capacitatea de viaţă a celui ce le moşteneşte”[1274].

Gândirea lui Bartolomeu Stănescu în ceea ce priveşte formele de participare a cetăţenilor la binele comun care-şi găseşte expresia în solidaritate porneşte de la credinţa creştină conform căreia averea prin natura ei nu este nici bună, nici rea[1275], ci capătă sens moral în funcţie de felul în care este întrebuinţată. Din acest motiv, episcopul nu ezită să se delimiteze de socialism: „vedeţi deci că nu vorbesc din punct de vedere socialist, ci din punct de vedere al realităţilor morale şi sociale de care trebuie să ţinem seama în legiuirile noastre”[1276].

Formula de democraţie creştină a episcopului conţine o puternică notă de anti-asistenţialism. Statul are printre atribuţiile sale şi pe aceea de a asigura fericirea cetăţenilor săi, însă nu şi pe aceea de a procura bunurile necesare vieţii, demers ce ar contravine libertăţii de acţiune a cetăţenilor. Prin urmare, cetăţenii punându-şi în valoare personalitatea, bucurându-se de libertatea pieţei circumscrisă într-o zonă riguros şi clar definită de către stat, beneficiind de o justiţie imparţială şi având posibilitatea de a se asocia, nu au nevoie să recurgă la asistenţialismul de stat:

[1272] Vartolomeiu, „O cuvântare ţinută la desvelirea busturilor foştilor Decani: Gh. Chiţu şi A. Betolian, ai baroului din Craiova”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul IV, no. 12, decembrie 1925, p. 397.

[1273] 50% până la 500.000 lei şi cu 75% la peste 500.000 lei.

[1274] Vartolomeiu, al Râmnicului Noul-Severin, „Discurs la legea financiară...şedinţa Senatului de la 10 Februarie 1923...”, p. 247.

[1275] *Idem*., „Discurs la Legea Comercializării… Şedinţa Senatului de Joi 29 Mai 1924...”, p. 353.

[1276] *Idem*., „Discurs la legea financiară... şedinţa Senatului dela 10 Februarie 1923...”, p. 247.

„În calitatea lui de instrument de ordine şi de sprijinire al tuturor cetăţenilor săi, Statul e dator să se îngrijească de existenţa şi a lor, şi a naţiunii, şi să restabilească pe tărâmul economic *nu egalitatea,* ci *putinţa* de a trăi, de a munci şi de a agonisi a tuturor, expropriind de unde e mult ca să dea unde nu e nimic. Concepţiunea aceasta, adică restabilirea echilibrului economic, care o legitimează juridiceşte, însemnează *dreptul la existenţă* pe care îl are orice chip de om venit în lume, cum şi *obligaţiunea* pentru puterea publică de a-l asigura”[1277].

Deşi nu este titular de drepturi, decât prin consimţământul cetăţenilor, statul nu trebuie să îşi asume producerea bunăstării, ci numai să faciliteze accesul la bunăstarea cetăţenilor. În acelaşi timp, atunci când societatea prin mecanismele ei naturale (asociaţii filantropice, Biserica, caritatea cu titlul privat, etc.) nu poate asigura decenţa traiului tuturor persoanelor umane, statul este obligat să intervină. Însă, pentru ca oamenii să nu fie tentaţi să aştepte totul de la stat, episcopul cere în repetate rânduri introducerea obligativităţii muncii[1278] chiar în textul legii fundamentale:

„Am văzut că s-a garantat libertatea muncii. Aceasta nu înseamnă însă că s-a garantat *libertatea lenii.* Libertatea muncii se garantează de puterea publică, pentru ca nimeni să nu fie *împiedicat* în alegerea profesiunii care îi convine; pentru ca nimeni să nu sufere *opresiuni* în angajamentele sale de muncă; iar nu ca să ne dispensăm de muncă şi să ne declarăm lenea sacră şi inviolabilă. Libertatea muncii este garantată deci pentru cei ce muncesc, în numărul cărora trebuie să intre toată lumea, care *profită de protecţia* Statului român; şi care nu trebuie să profite în mijlocul poporului roman de osteneala celor ce muncesc, fără de care ei n-ar putea trăi. Odată cu libertatea şi cu obligativitatea muncii, eu cred că Statul din partea lui trebuie să se recunoască dator prin Constituţiunea de faţă, ca să le formeze locuitorilor săi *competinţa specială* pentru orice fel de ocupaţiune, începând cu meseriile, cu agricultura, etc., şi terminând ca astăzi cu universităţile pentru ocupaţiunile intelectuale”[1279].

În acelaşi timp, pentru ca oamenii să nu fie tentaţi să nu muncească cerând protecţia statului, aceştia trebuie să beneficieze de salarii suficiente unui trai decent. Episcopul oltean este printre puţinii ierarhi care contestă de la tribuna Senatului slaba salarizare atât a clerului, cât şi a funcţionarilor publici în general. Fără să-l menţioneze vreodată pe Max Weber, imaginea birocraţiei de stat urmează tiparul clasic weberian[1280], astfel încât trebuie să fie motivată de gradaţii salariale, iar salariile să fie calculate în funcţie de timpul petrecut în şcoală: „Pentru fiecare an de curs secundar se va socoti la leafă 50 de lei lunar, adică o dobîndă de 20% la un capital cheltuit cu un elev pentru întreţinerea lui în acel an în ţifră de vreo 3000 de lei; iar pentru fiecare an de curs universitar, se va socoti lunar 100 de lei”[1281]. De asemenea, cei care sunt căsătoriţi şi au mai mult de trei copii vor primi în plus 100 de lei lunar. Prin urmare, salarizarea celor care fac posibilă existenţa statului trebuie făcută pe raţiuni ştiinţifice şi sociale avându-se în minte nevoia de moralizare şi

[1277] *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii...şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923...”, p. 312.
[1278] *Idem*., „Discurs la Legea Comercializării... Şedinţa Senatului de Joi 29 Mai 1924...”, p. 356.
[1279] *Idem*., „Discurs la noua Constituţie... şedinţa Senatului din 14 Martie 1923...”, p. 267.
[1280] Max Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, volume 2, edited by Guenther Roth and Claus Wittich, Univerity of California Press, Berkeley/ Los Angels/ London, 1979, pp. 956-963
[1281] Arhiereul Vartolomeu Bacaoanul, „O nouă orientare pentru plata...”, p. 327.

fortificare a societăţii, care este interesată să aibă oameni harnici, buni, educaţi şi morali precum şi o natalitate ridicată.

Prin intervenţiile sale în ceea ce priveşte grija pentru un salariu care să asigure decenţa traiului întregii familii a angajatului, episcopul nu face decât să dea o formă concretă temei salariului just asimilată de creştinii sociali europeni din doctrina socială a Bisericii Romano-Catolice. În acelaşi context, un alt creştin social român, Şerban Ionescu, observă necesitatea introducerii unei legi a salariului minim: „Zadarnic vor răsuna preceptele morale de pe amvonul bisericii, dacă nu se dă omului posibilitatea de a duce o viaţă în limitele minimului de existenţă”[1282]. Bartolomeu Stănescu, însă, accentuează ideea de salariu calculat pe nevoile familiei:

> „dacă pe om nu îl ajuţi ca familist, de sigur că nu-i împaci nevoile lui decât numai în parte, întrucât nu l-ai avut în vedere ca *om întregit,* adică ca om complectat cu femeia şi cu copiii lui, aşa cum ni se impune să facem în zilele noastre, mai ales de *spiritul creştinesc* şi *uman,* pe care trebuie să-l facem să *domine.*
> *D. Iosif Şandor:* Dacă nu, cade Statul.
> *P. S. S. Episcopul Vartolomeiu:* Prin urmare, pe om trebuie să-l întăreşti, nu numai în sufletul lui, ci în întreaga lui *rădăcină socială,* care este familia”[1283].

Lăsând la o parte pentru moment dimensiunea antietatismului şi a corpurilor intermediare ale societăţii, democraţia de inspiraţie evanghelică imaginată de Bartolomeu Stănescu drept regimul politic ideal porneşte de la centralitatea nevoilor de conservare şi desăvârşire a vieţii individului, ca motor al progresului întregului corp social:

> „Viaţa noastră economică prin urmare trebuie să se dezvolte în aşa fel, încât să-şi găsească existenţa şi puterea lor de dezvoltare prin produsele ei, fiecare individ, şi valid şi invalid, fiecare instituţiune şi veche şi nouă; şi ca cei în drept şi cu răspunderile vieţii sociale să găsească prin aceste produsuri ale economiei noastre, mijloacele de satisfacere din plin a tuturor nevoilor noastre culturale, de la a căror valorificare aşteptăm cea mai de seamă şi cea mai de căpetenie forţă a neamului nostru”[1284].

O altă transpunere a principiului subsidiarităţii specific creştin-democraţiei în discursul lui Bartolomeu Stănescu este descrierea şcolii drept auxiliarul familiei cu ocazia dezbaterii *Legii Învăţământului* din anul 1924. Cu această ocazie, episcopul se arată împotriva obligativităţii copiilor de a urma o grădiniţă motivând că acestea corespund teoriei pedagogice a germanului Friedrich Fröebel şi sunt de inspiraţie socialistă. Acesta şi-a întemeiat inovaţiile în materie de pedagogie pe cercetări în cartiere muncitoreşti unde părinţii îşi trimiteau copiii la grădiniţă pentru că erau prezenţi pe întreaga durată a zilei la locul de muncă[1285], o stare socială ce nu se găseşte încă decât în mod izolat în Regatul României.

[1282] Şerban Ionescu, „Există la baza socialismului…”, p. 369.
[1283] P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Cuvântare în legătură cu armonizarea salariilor funcţionarilor publici...”, pp. 382-383.
[1284] *Idem*., „Discurs la Legea Comercializării...Şedinţa Senatului de Joi 29 Mai 1924...”, p. 354.
[1285] *Idem*., „Discurs la legea învăţământului primar...şedinţa Senatului de Joi 12 Iunie 1924...”, pp. 374-375.

Prin urmare, pentru ca democraţia evanghelică să fie funcţională e nevoie de o Biserică puternic ascultată în societate, dar mai important decât acest lucru e nevoie de tradiţii ale exercitării drepturilor şi libertăţilor. La români însă, unde nici măcar fondul interior specific nu este stimulat, pentru că „de la o vreme energiile creatoare ale neamului nostru sunt în repaus”[1286], libertăţile par să nu se fi născut vreodată:

> „noi trăim într-un fals complect, adică într-un regim de viaţă socială în care după inscripţii şi doctrine autoritatea este mărginită şi pusă sub controlul libertăţii cetăţeneşti, dar unde libertatea este dezarmată în afară de votul politic de orice alt mijloc de afirmare şi de îndeplinire a datoriilor ei de factor social nou şi fundamental. Şi de aci autoritarismul satrapic al birourilor noastre publice, lăsate din cauza neorganizării libertăţii fără nici o răspundere juridică faţă de cetăţeni chiar pentru cazurile de păgubire a acestora prin nepriceperea sau lenevirea lor; de aci afirmarea cu orice prilej a acestui autoritarism ruginit şi dăunător educaţiei publice, prin care birourile noastre îşi dau osteneala să repare pierderile de altfel platonice, pe care autoritatea de excortă a dreptului roman le-a suferit din partea constituţiunilor moderne; de aci şi compromiterea vertiginoasă a autorităţii publice la noi, pe care spiritul de libertate al civilizaţiei moderne în care trăim nu o mai poate suferi nici măcar în România sub formele ei învechite; şi tot de aci şi întinderea anarhiei sub toate chipurile ei şi mari şi mici, pe care o zămisleşte autoritatea compromisă şi o libertate neorganizată cum sunt cele din România noastră”[1287].

Prin urmare, democraţia evanghelică trebuie să se bazeze pe puţinele caracteristici pozitive specifice românilor care trebuie potenţate de exerciţiul libertăţii personale şi de grup:

> „Pe când noi, românii, care nu ne-am înzestrat egoismul nostru, cel suprapus de mult altruismului străbun, nici măcar cu competinţa întreprinderilor noastre de interes individual, şi nici cu cunoaşterea mediilor fizice şi sociale, pentru întreprinderile pe care le mânuim... ci numai cu setea de câştig suntem modelul clasic al chinului, pe care ni-l impunem singuri, ca mizerii sociale şi individuale de tot felul, prin puterea şi roadele de sigur ale egoismului nostru, neşlefuit de felul apusean”[1288].

Sensibilităţile democrat-creştine ale lui Bartolomeu Stănescu sunt asemănătoare grupului de gânditori ţărănişti care s-au remarcat în anii 1940: „În ordinea socială statul modern a sacrificat persoana individului, el dă individului sufragiul universal, egalitatea de drepturi, libertatea de opinii şi aruncă persoana izolată, goală, fără nicio armătură socială care s-o susţină şi s-o apere”[1289]. Statul are rolul de protector, nu de tiran, el garantează, dar nu suprimă libertatea persoanei. Libertatea persoanei se impune datorită calităţii ei de drept înnăscut, natural, în timp ce mesajul evanghelic este eminamente favorabil libertăţii. Egalitatea este doar de ordin moral, ei nu-i corespunde şi una socială, oamenii nu sunt reductibili unii la

---

[1286] *Idem*., „Discurs la Legea Comercializării...Şedinţa Senatului de Joi 29 Mai 1924...”, p. 350.
[1287] *Idem*., „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale…(I)”, p. 171.
[1288] *Idem*., *Cum stăm cu progresul general...*, p. 53.
[1289] Ion Miclea, *Elemente de Politică Creştină*, Tipografia Vremea, 1947, p. 25.

ceilalţi[1290]. Sunt însă şi voci de creştini sociali care citesc democraţia într-o cheie strict naţionalistă[1291], traiectorie ce va fi îmbrăţişată şi de episcop după 1930.

Democraţia imaginată de episcopul Bartolomeu Stănescu diferă de democraţia liberală în sensul în care centralitatea regimului o reprezintă adevărul revelat din religia creştină. În logica creştinismului social, revelaţia tradusă în politici are sensul de a menţine adevărul evanghelic deasupra opiniei publice de tip liberal, o linie asumată de episcop mai ales după anul 1930:

> „Spre deosebire de democraţia liberală, democraţia creştină are o dimensiune ierarhică: transmiterea darului adevărului de-a lungul timpului, rezervarea unui spaţiu non-democratic educativ preocupat de aflarea adevărului, nu cu descifrarea opiniei majorităţii. Fără această sferă democraţia nu poate să descopere adevărul, dar va fi mereu influenţată de propagandă: reprezentarea de masă va reprezenta mereu pe sine însăşi, nu şi pe cei reprezentaţi. Democraţia creştină trebuie să fie astfel şi socialism creştin"[1292].

Politistul Marcel Gauchet observă la rându-i diferenţa dintre democraţiile liberale şi cele de inspiraţie creştină pe dimensiunea traiectoriei asumate de cele două. Astfel, în vreme ce democraţia liberală creează condiţiile unei expansiuni fără precedent a statului care devine parte integrantă a mecanismului social[1293], creştinismul social ca izvor al democraţiei creştine este mai degrabă interesat de recompunerea societăţii civile pe care o vrea organizată în întregime pe grupuri de tot felul: „Societatea civilă se manifestă din ce în ce mai puţin sub forma unor segmente organizate care acţionează tocmai în virtutea greutăţii lor de blocuri sociale independente şi autoconsistente (cum a fost multă vreme cazul în Franţa, de exemplu, al blocului confesional catolic). Mişcarea socială devine într-un sens profund mişcarea indivizilor"[1294].

Astfel, formula de democraţie imaginată de ierarh, numită în acest capitol *evanghelică* datorită faptului că sursa acesteia anunţată de Bartolomeu Stănescu este Evanghelia şi mai ales pentru a evita confuzia cu democraţia creştină peste care nu se suprapune întocmai, se caracterizează prin centralitatea persoanei umane, subsidiaritate, solidaritate, grija faţă de comunităţile naturale ale societăţii şi prin primatul persoanei umane asupra statului.

7.2. Statul subsidiar: de la democraţie la autoritarism

Pentru Bartolomeu Stănescu prima condiţie ca statul să funcţioneze este cunoaşterea societăţii. În afara unei imagini clare asupra corpului social şi politic,

---

[1290] Alexandru Mamina, *Dimensiunea religioasă a gândirii contrarevoluţionare franceze*, Corint, Bucureşti, 2002, pp. 84-86.

[1291] Nicolae T. Buzea, *Socialismul şi creştinismul social...*, p. 26.

[1292] John Milbank, „The Gift of Ruling…", p. 352.

[1293] Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii: o istorie politică a religiei*, traducere de Vasile Tonoiu, Nemira, Bucureşti, 2006, p. 314.

[1294] *Ibidem*., 304.

aşadar a ştiinţei statului[1295], statul îşi pierde raţiunea de a fi, motiv pentru care episcopul propune în Senat înfiinţarea unui Minister al Statisticii ale cărei atribuţii să nu fie doar aceea de a număra populaţia, ci şi de a măsura „trebuinţele de existenţă, şi de progres"[1296] ale acesteia.

Episcopul îşi întemeiază viziunea sa despre stat pornind de la faptul că societatea este dinamică, spontană şi liberă. Prin urmare, statul trebuie nu doar să respecte ceea ce produce societatea, ci să şi faciliteze indivizilor şi comunităţilor de indivizi ce o compun să-şi pună în valoare propriile aspiraţii. Astfel, deşi cunoaşterea şi cultura sunt produse în şcolile de stat, acestea nu sunt produse ale statului care nu poate avea monopolul asupra activităţilor rezultate din libertatea umană:

> „Cultura pozitivă se plămădeşte, cum se ştie, în şcolile de Stat. Ea însă nu e prin plămădirea aceasta, o lucrare de Stat, peste care Statul să fie stăpân, până a o suprima dacă ar vrea; ci ea e un produs *personal,* şi deci independent de Stat, al minţilor şi voinţelor celor dotaţi cu inteligenţe alese din naşterea lor. Cultura pozitivă se produce prin urmare în mod liber şi îşi poate organiza instituţii autonome cu totul, faţă de Stat"[1297].

Imaginea episcopului asupra societăţii româneşti, însă, este dominată de faptul că nu există libertate nici la nivel individual şi nici instituţional:

> „Toată iniţiativa este concentrată la noi în mâinile şefilor, care reprezintă autoritatea supremă; iar pentru rest, în care clocoteşte prin însemnătatea numărului şi a menirii adevărata putere şi viaţă a instituţiunilor, nu s-a rezervat la noi decât datoria supunerii şi a absenteismului, adică a anulării din poruncă. Libertatea de acţiune este moartă pentru tot acest rest, pentru că iniţiativa în care el îşi are adevăratele lui puteri creatoare, îi este înţelenită şi ţintuită în loc. Pe tărâmul dreptului public se întâlneşte la noi aceeaşi stare de lucruri, căci în ce priveşte instituţiunile publice şi de utilitate publică, ca judeţe, comune, Biserică naţională, învăţământ etc., nu se întâlneşte funcţionând la noi pentru cârmuirea lor decât autoritatea statului care s-a dovedit de la alipirea Basarabiei încoace cum că a fost la noi mult mai absolutistă pentru toate aceste instituţiuni decât însuşi autoritatea statului ţarist. Libertatea deci nu se întâlneşte în România în funcţiune de cârmuire şi de acţiune autonomă mai la nici una din aceste instituţiuni, pentru că iniţiativa cetăţenilor şi a creştinilor noştri este instruită de stat nu numai prin zăbalele legilor, care sunt pline de cele mai multe ori de instrucţiuni fără rost, dar şi prin amestecul competinţii pline de semne de întrebare şi de exclamare a birourilor noastre centrale"[1298].

În aceeaşi măsură, marile corpuri sociale sunt lipsite de libertate şi puse astfel în situaţia de a nu-şi putea îndeplini misiunea:

> „Sub autoritatea cotropitoare a statului însă, care a dăinuit din secolul trecut până azi, biserica noastră ortodoxă nu şi-a putut crea nici cultura trebuitoare, pentru că statul are prin natura laicismului şi a filosofismului său economic apucături de *indiferenţă în natura religioasă şi incompetinţă practică;* nici averea trebuitoare pentru buna ei stare materială şi pentru

[1295] Michel Foucault, *Securitate, teritoriu, populaţie. Cursuri ţinute de Collège de France (1977-1978),* traducere de Nicolae Ionel, Idea Design & Print, Cluj, 2009, p. 233.

[1296] P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Discurs la legea administrativă ţinut în Senat în ziua de 16 Martie 1925...", p. 404.

[1297] „Rostul în lume al Bisericii lui Hristos…7 Octombrie 1930…" , p. 363, nota 1.

[1298] Arhiereul Bartolomeu Stănescu, „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale…(I)", p. 170.

> întemeierea prin propria ei osteneală şi îndrumare de instituţiuni de binefacere, pentru că statul a monopolizat sarcina aceasta evanghelică prin retragerea din mâinile bisericii până şi a fondurilor de milostenie publică, create şi mânuite altădată de ea; şi nici măcar n-a putut să-şi pună la adăpost conştiinţa şi inima de veche şi de încercată pietate a monahilor şi a clericilor ei, peste care autoritarismul de stat a revărsat ca peste masele cele mai expuse şi mai dezarmate din poporul nostru, *toată otrava* politicianismului de la noi [...] se cuvine ca astăzi, când întregul nostru organism sufletesc şi social îşi caută o aşezare nouă, să contrabalansăm în cele bisericeşti autoritarismul statului nostru cu *libertatea de competinţă şi de acţiune a bisericii,* înzestrându-o pe aceasta din urmă şi cu *autonomia acţiunilor ei,* după cum o avem înzestrată prin canoane şi cu inamovibilitatea reprezentanţilor ei"[1299].

Faptul că societatea românească nu este liberă, ci supusă voinţei arbitrare a statului nu are nevoie de o cercetare sociologică, ci doar de rememorarea felului în care s-a făcut secularizarea averilor bisericeşti de către Alexandru Ioan Cuza, cel care a transformat statul modern român recent inventat în cel mai bogat stat european, în loc să lase societatea compusă din indivizi şi comunităţi de indivizi să participe la jocul economic prin proprietăţile şi produsele lor. În acelaşi timp, împroprietărirea ţăranilor cu pământul confiscat Bisericii Ortodoxe a fost temporară din moment ce în scurt timp aceştia, aflându-se în imposibilitatea plătirii impozitelor, şi-au vândut cotele de proprietate marilor latifundiari, adică „la *persoane particulare,* cari, în cea mai mare parte, erau *politice* şi cari au arendat pe un capăt *moşiile la străini,* mai ales după ce au prins gustul plimbărilor în străinătate"[1300]. Prin urmare, statul şi nu cetăţenii, a devenit cel mai mare actor economic viciind astfel încă de la naştere capitalismul românesc modern[1301].

Istoria economiei române ne arată astfel că individul singur nu poate face nimic în faţa forţei pieţei libere, iar statul ca actor economic anulează posibilitatea cetăţenilor de a deveni antreprenori economici. Mai mult decât atât, statul român nici nu şi-a asumat rolul unui stat de tip liberal care nu intervine în jocul economic decât pentru a defini regulile pieţei libere şi pentru a se asigura că acestea sunt respectate, nici nu şi-a asumat rolul pe care i-l conferă socialismul, adică acela de redistribuitor al bunăstării către cei care nu pot să ia parte la piaţa liberă ca producători. Ce a făcut statul român însă a fost să se interpună între cetăţeni şi comunităţile de cetăţeni. În acest fel a intervenit în comunitatea morală pe care o asigură libertatea pieţei, a intervenit în afacerile Bisericii, în justiţie etc.:

> „Cu toată pătrunderea lor în programele noastre politice deci, şi cu toată susţinerea pe care o primesc din partea spiritului democratic sub care trăim, autonomiile instituţionale şi inamovibilităţile administrative se vor izbi la noi de opunerea latentă dar dârză şi de neînvins a lumii noastre politice şi mai ales a birourilor noastre feudale, care se găsesc şi azi sub vechea influenţă, la noi a împreunării cugetului cu fapta şi sub influenţa lipsei de cultură şi a lenei de cugetare. Din cauza acestor metehne ale psihologiei româneşti, reorganizarea noastră socială se va îndruma

[1299] *Idem*., „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale…(II)", pp. 244-245.
[1300] *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii... şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923", p. 294.
[1301] Bogdan Murgescu, *România şi Europa. Acumularea decalajelor economice (1500-2010),* Polirom, Iaşi, 2010, pp. 103-151, 194-204.

de fapt tot în direcţiunea principiului de autoritate întrucât organizările de acest fel sunt cu mult mai simple decât cele cu bază în libertate şi dau la toată lumea mult mai puţin de lucru”[1302].

Statul prin diversele sale instituţii şi ramificaţii a pătruns până şi în interiorul Bisericii deposedată de averea ei:

„libertatea de acţiune atât a clerului cât şi a credincioşilor ei mireni se află înţelenită şi anulată de două autorităţi suprapuse una alteia, şi care nu se mişcă nici ele decât ca să se ciocnească şi să se contrarieze una pe alta. Autorităţile acestea sunt: cea a statului, pe care o numea până mai ieri Casa Bisericii şi cea a Episcopatului pe care statul a cercuit-o numai la Altar şi la cancelaria Episcopală. Plină de putere şi de incompetinţă, autoritatea Statului se confundă la noi în cele bisericeşti aproape regulat cu credinţa din curentul intelectual public din care se desprinde şi prin care se reprezintă şi mai ales cu interesele vremelnice ale politicii de la guvern”[1303].

În privinţa tutelei statului în viaţa bisericească, reformele episcopului sunt punctuale şi menite scoată Biserica de sub orice fel de influenţă politică: „suprimarea sau cel puţin transformarea în sens evanghelic a acelor instituţiuni prin care statul şi-a exercitat asupra bisericii tutela lui nefirească şi nefastă. Prin această operaţie politicianismului i se va tăia din subţioară aripa lui bisericească cu care a înăbuşit Evanghelia şi a lăsat sufletul poporului în întunericul moral şi cultural”[1304]. Însă, grija lui Bartolomeu Stănescu faţă de corporaţiile sociale şi de situaţia acestora într-un regim politic mai degrabă autoritar îl îngrijorează şi-l determină să dezvolte o teorie asupra naturii statului însuşi:

„Dar datoriile Statului, chiar pe tărâmul pur economic, nu se pot reduce numai la producerea cu orice preţ în bugetul lui a banului lichid, pentru că nu e numai banul singur condiţiunea fundamentală a vieţii. Alături cu el şi poate chiar mai presus de el, mai este şi *dreptatea,* care formează ea singură o condiţiune fundamentală a vieţii; şi mai este şi *mila.* Şi dacă ca Stat menit să faci *fericirea* cetăţenilor tăi, ţii socoteală numai de producerea banului şi nu ţii socoteală şi de aplicarea, odată cu el, a dreptăţii şi a milii, nu se poate să se ajungă la *progresul adevărat.* Domnilor, să mă explic. Statul intră în tovărăşia aceasta cuirasat de *trei* feluri de drumuri sau de trei categorii de drepturi. O categorie de drepturi şi-o afirmă asupra bunurilor sale pe care le are astăzi în posesiune. O altă categorie de drepturi şi-o afirmă asupra bunurilor care nu sunt create de energia proprietarului, ci de natură. Şi în fine a treia categorie de drepturi şi-o afirmă chiar asupra produselor muncii particulare, dacă produsele acelea se vor industrializa, zice legea de faţă, sau dacă vor trece prin tehnica ştiinţifică de astăzi. În faţa unei aşa de *ameninţătoare* afirmaţiuni pentru dreptul individului şi ale instituţiunilor se cade să ne întrebăm: *de unde* îşi derivă Statul cele trei categorii de drepturi, pe care zice legea că le are? Pentru că nu trebuie să pierdem din vedere în nici o împrejurare, şi mai ales într-o împrejurare ca aceasta, *sacrarea* personalităţii omeneşti şi a instituţiunilor ei intime. Strămoşii noştri, D-lor, pentru sacrarea aceasta au luptat, pentru ea au făcut sacrificii cu bunurile şi cu viaţa lor, până ce au ajuns să o afirme şi să o garanteze prin *cartea drepturilor omului şi ale cetăţeanului.* Şi se ştie că de atunci, de la afirmarea aceasta a personalităţii omeneşti ca un lucru sacru care vine înaintea Statului, noi cei de azi ne tragem cu adevărat firul civilizaţiei moderne. Să luăm de pildă în examinare, categoria bunurilor ce se zic create de natură, şi să vedem drept firesc poate să aibă Statul asupra lor. D-lor, în definitiv care bunuri nu sunt create de natură? Lâna de pe oaie,

[1302] Arhiereul Bartolomeu Stănescu, „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale…(I)”, pp. 172-173.
[1303] *Idem*., „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale…(II)”, p. 241.
[1304] C. „În jurul alegerii mitropolitului primat…”, p. 1

> fructele de pe copac, laptele vitelor, prăsila vitelor, oare nu sunt toate acestea create de natură? Şi atunci dacă îi recunoaştem Statului dreptul asupra a tot ceea ce a creat natura, unde au să se mai *oprească* drepturile sale pe tărâmul economic; şi ce vor mai rămâne pe tărâmul acesta ca bunuri şi ca drepturi individului, care e *pivotul* şi *izvorul* de viaţă al lumii; şi pe care civilizaţia modernă l-a proclamat *sacru;* şi ce mai rămân şi instituţiilor lui intime?" [1305]**.**

Prin urmare, statul nu este decât rezultatul contractului social ca formă a federării oamenilor. Statul are astfel o fiinţă derivată, el succede, nu precede persoana umană. Mai mult decât atât, cetăţeanul este singurul titular de drepturi printre care şi acela de a-şi delega incapacităţile unei birocraţii menite să i le rezolve, însărcinată, deci în mod exclusiv doar cu datorii. Mai mult decât atât raportul dintre cetăţean şi stat este acelea dintre autor şi creatură sau altfel spus dintre subiect şi obiect:

> „Ceva mai mult, oricât de important ar fi Statul, el este important prin faptul *funcţiunii* lui; nu prin persoana lui, căci el nu are personalitate *primordială,* el are personalitate *derivată.* De ce? În universul acesta, Statul nu s-a găsit existând în univers ca fiinţă *independentă;* dar omul s-a găsit existând în univers ca fiinţă *primordială* şi *independentă,* Statul nefiind decât o *creaţiune* a omului, o creaţiune *voluntară* şi *modificabilă.* Omul deci este care îşi face Statul, după cum are el nevoie; iar nu Statul îl face pe om. Vedeţi prin urmare, că fiinţa primordială găsită în univers este individul, este omul, iar fiinţa derivată este Statul; ceea ce face ca Statul să fie *creatură* şi omul *creator;* şi ca Statul să fie *servitor,* iar omul şi poporul *stăpân; căci nu poate creatura sau lucrul creat să fie mai mare decât cel care l-a creat pe el.* Ca sacrarea individului faţă de Stat să apară şi mai luminos, vom spune, că Statul nu numai că n-are *drepturi naturale,* cum are individul, ci că el Statul nu e decât *întruparea unui singur drept natural al individului.* După şcoala franceză, lista drepturilor naturale ale omului n-ar fi fost încă *isprăvită.* S-au găsit vre-o nouă drepturi naturale ale lui, adică acelea cari rămân *imprescriptibile,* oricât i le-ar *viola* vreo forţă contrară."[1306].

Statul are fiinţă derivată care adună puterea, dar nu şi proprietatea drepturilor cetăţenilor. Statul este servitorul care poate comanda, fiind simultan superior cetăţenilor şi întregului corp politic şi în acelaşi timp inferior oricărui cetăţean care poate face recurs împotriva puterii politice. Prin urmare, Bartolomeu Stănescu descrie un regim politic al cărui miez pare a fi *the rule of law*:

> „Statul, deşi servitor al individului şi al poporului, e menit totuşi să *direcţioneze,* să *controleze* şi să *sprijine* pe cei ce l-au creat, pentru că fiind *legală* întrupare a efortului lor comun, el e un organ de *competinţă* şi de **putere,** mult mai *superioară,* decât indivizii şi decât chiar poporul. În virtutea acestei competinţe şi în virtutea acestei puterniciri, el este deci un servitor care poate *comanda;* adică un servitor ale cărui datorii devin drepturi, dar nu *drepturi organice,* ca dreptul copilului, de pildă de a respira, fără nici o oprire din partea cuiva, aerul în care s-a născut, ci *drepturi funcţionale.* Creând Statul, cu sau fără contractul social al lui Rousseau, individul şi poporul pare să-i fi zis: îţi dăm libertăţi şi bunuri materiale de ale noastre, dar nu ca să te facem stăpân pe ele şi pe noi, ci numai cu condiţia ca cu ele să-ţi faci *datoria* de a ne *direcţiona, sprijini* şi *controla* spre *binele nostru.* În numele şi pentru împlinirea datoriilor tale deci, îţi dau şi

[1305] P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Discurs la Legea Comercializării... Şedinţa Senatului de Joi 29 Mai 1924...", pp. 358-359.

[1306] *Ibidem*., p. 360.

drepturi, pe cari însă trebuie să le priveşti ca funcţionale, şi nu ca organice de cari să poţi dispune cum *vrei,* pentru că atunci te-ai deda la *abuzuri.* Şi într-adevăr, D-lor, dacă drepturile pe cari cu adevărat le are, i-ar aparţine Statului în mod organic, el ar putea să facă cu ele ce ar vrea, adică le-ar *vinde* oricui. Or, aceasta nu s-a putut şi nu se va putea întâmpla"[1307].

Prin urmare, statul este supusul corpului politic, care este la rându-i autorul statului şi cel care-i oferă legitimitate:

„datoria statelor de a-şi valorifica pe toţi indivizii din care fac parte şi Cârmuitorii lor cum şi dreptul fiecărui individ de a-şi împăca toate trebuinţele vieţii lui, care sunt aceleaşi pentru toţi oamenii. Prin procedeul acesta, i se clarifică pentru totdeauna Statului modern menirea firească a lui, care nu e aceea de stăpân al popoarelor, ci de servitor al lor, deoarece nu sunt Statele care au creiat popoarele, ci popoarele au creaiat Statele pe care tot ele le întreţin prin obolul şi munca lor individuală şi socială. În acelaşi timp, în funcţiunile Statului primează nu drepturile lui, ci datoriile lui, drepturile pentru el nefiind decât mijloacele necesare de împlinire a datoriilor, pe care Statul le are faţă de poporul pe care îl reprezintă spre a-l servi. Printre datorii, Statul o are şi pe aceia de a-l face pe fiecare individ să-i dea precădere datoriei faţă de drept, pentru că nu-i poţi pretinde altuia ceea ce tu nu faci. Educaţia această însă nu poate să o facă Statul, care pentru opera aceasta foloseşte numai legea şi şcoala laică, prin care subconştientul mistic, simţul preventiv, conştiinţa şi inima sufletului nu pot fi atinse şi nici hrănite, ci numai Biserica, de care Statul este obligat să se servească spre a-şi putea împlini toate atribuţiunile şi îndatoririle lui faţă de viaţa omenească"[1308].

Deşi adept al formulei monarhiei constituţionale, episcopul are câteva idei ce-l apropie mai degrabă de republicanism. Astfel, în afară de *rule of law*, acesta vorbeşte despre egalitatea dintre oamenii care exercită puterea, deci clasa politică şi elitele politice[1309], şi cei care sunt guvernaţi:

„Statul nu este ca personalitate colectivă decât numai totalitatea indivizilor desprinşi din massele populare prin vot [...] menirea lui este sporirea, împuternicirea şi perfecţionarea vieţii individuale şi sociale a poporului pe care cârmuitorii Statului sunt datori să-l servească, mai ales că prin servirea poporului, ei se servesc pe ei înşişi, ca unii care se reîntorc pentru un timp oare care în mijlocul poporului care i-a ridicat pentru datorii publice şi răspunderi legale"[1310].

Antietatismul lui Bartolomeu Stănescu este contrar paternalismului împărtăşit de majoritatea elitelor interbelice. Românii au proceduri democratice, dar sunt simple forme fără fond în absenţa exerciţiului democraţiei şi a precondiţiilor acesteia, ceea ce înseamnă că în România „libertatea publică se mărgineşte numai la

[1307] *Ibidem*., p. 362.

[1308] Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomeiu al Râmnicului Noul Severin, *O scurtă privire asupra...,* pp. 16-17.

[1309] Am utilizat distincţia operată de Gaetano Mosca între *political class* (clasă politică) şi *political elite* (elită politică): Gaetano Mosca, „The Final Version of The Theory of the Rulling Class", în James H. Meisel, *The Myth of the Rulling Class. Gaetano Mosca and the "Elite",* Ann Arbor: The University of Michigan Press, New York, 1958, pp. 382-392.

[1310] Bartolomeu Stănescu, „Statul pe care ni-l impune viaţa (II)", În *Românizarea*, anul I, no. 19, 15 decembrie 1935, pp. 1-2.

dreptul de vot, şi oameni care aşteaptă totul de la stat”[1311]. Prin urmare, ceea ce reproşează Bartolomeu Stănescu regimului politic românesc asumat ca democratic este faptul că a fost construit de sus în jos. În schimb, în occident democraţia modernă s-a construit ca reacţie la autoritarismul vechiului regim şi prin eforturi ale cetăţenilor şi ale asociaţiilor de cetăţeni chiar cu sprijinul creştinismul, deşi împotriva Bisericii:

> „D-lor, între metehnele pe care le-a găsit Creştinismul întemeiate în lumea veche, şi pe care a avut fericita menire să le corecteze, trei au fost mai de relief, şi anume: *absolutismul pe câmpul politic, robia pe câmpul social* şi *economic* şi concepţiunea nenorocită cum că, *bogăţia este scop* şi nu mijloc al vieţii. Ei bine, Creştinismul a lovit şi în despotismul politic şi în robia socială economică, dar nu a lovit pe faţă, întrucât dacă aceste două metehne erau lovite pe faţă, s-ar fi produs în omenire, care era organizată pe bazele lor, *mari revoluţiuni* şi *mari catastrofe.* Absolutismul şi robia erau încorporate ca *temelii* şi *coloane de boltă,* nu numai în organizarea politică şi socială a lumii vechi, dar formau însuşi *curentul de gândire şi de cultură* cel mai serios al ei”[1312].

În România însă, democraţia a fost ordonată dinspre elite către societate care nici nu a avut exerciţiul asumării libertăţii, nici ştiinţa a ceea ce înseamnă modernitatea de împrumut occidental:

> „La noi, dimpotrivă, s-a pornit de la concepţiunea nenorocită politică din Franţa, după care bunurile bisericeşti sunt bunuri naţionale, întrucât naţiunea le-a dat Bisericii când a crezut că avea nevoie de serviciile ei; şi că Statul, care reprezintă naţiunea, poate să ia aceste bunuri înapoi de la Biserică şi să le dea cui va crede el de cuviinţă din corpul naţiunii. Din cauza acestei concepţiuni, prin care se tinde la întemeierea a tot puterniciei Statului, nu numai pe tărâmul politic, dar şi pe cel economic ca în evul antic, s-a putut lua la noi într-o epocă când încă nu eram formaţi politiceşte, averea bisericească, cu singura formulă, după cât vedeţi deci: *sic volo, sic jubeo,* «aşa vreau, aşa fac»”[1313].

Dacă în vechiul regim românesc autoritatea morală era asigurată de către Biserică, iar cea politică de către domnitori, în regimul democratic modern asumat după 1866, nu există nicio formă de echilibru între libertate şi autoritate. În acelaşi timp, întregul proces de modernizare care se împlineşte prin regimul politic nu a păstrat nimic din *pattern*-urile specifice spaţiului românesc: „Pentrucă punctul de plecare a legilor şcolare din trecut a fost sau imitativ sau oportunist, adică n-a fost punctul de plecare a principiilor fundamentale şi condiţiunilor speciale dela noi, cum este legea de fata”[1314]. Pentru episcopul oltean democraţia nu înseamnă deci libertate, ci înseamnă echilibrul perfect dintre libertate şi autoritate, condiţie care nu se suprapune peste perioada interbelică. În acest sens, Bartolomeu Stănescu va părăsi după 1930 discursul democratic şi considerând că societatea este dominată de anomie, aşadar de lipsa regulilor şi de prea multă libertate, şi va căuta o nouă

1311 *Idem*., „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale…(I)”, p. 170.
1312 *Idem*., „Discurs la Legea Comercializării...Şedinţa Senatului de Joi 29 Mai 1924...”, p. 352.
1313 *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii...şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923”, p. 312.
1314 *Idem*., „Discurs ţinut în şedinţa Senatului din 25 Maiu 1921...”, pp. 207-208.

formulă de regim politic în care statul rămâne „servitor al binelui public”[1315], inițiativa privată la fel de importantă, dar nevoia de ordine va legitima pe de o parte un național-creștinism de tip corporatist și chiar legionar, pe de altă parte politica autoritară și mai apoi dictatura regelui Carol al II-lea. Bartolomeu Stănescu conștientizează eșecul democrației interbelice, se află în căutarea unui regim care să asigure domnia legii, autoritatea instituțiilor și încătușarea libertățile ce nu pot fi gestionate de români, deși știe că un regim autoritar este la fel de rău ca unul de tipul celor produse de bolile modernității:

> „Neîntovărășit și neînfrânat de principiul de libertate, care după o slabă pâlpâire în creștinismul vechi, în feudalitatea și în protestantismul începător, s-a stins aproape cu totul de prin veacul al XVII-lea înainte, principiul de autoritate a devenit *absolutist* și *împilător* chiurasându-se între altele și cu doctrinele de drept divin ale vremii, adică transformându-se dintr-un comandament cu *răspundere,* într-o dictatură arbitrară, și devenind cu chipul acesta o putere de sugrumare a inițiativelor particulare și a personalității omenești, și un mijloc de continuă surpare a ordinei publice. Cu toată însemnătatea și foloasele lui deci, principiul de autoritate se conrupe de îndată ce e lăsat de capul lui; și devine primejdios progresului și ordinei sociale”[1316].

Cu toate acestea, episcopul nu va mai elabora o teorie asupra statului sau a regimului politic, ci se va mulțumi să considere că statul în regimul democratic n-a reușit să impună ordine și să extragă din societate acele elite capabilă să asigure progresul, motiv pentru care va trebui să devină el însuși nu o simplă oglindă a corpului politic, ci o școală:

> „Statul la rândul lui, fiind alcătuit din același individ (n. n. economic) în loc să devină o Școală de competințe verificate cu temelia în cultul datoriei și cu cârma în conștiință și dragostea evanghelică ale sufletului, s-a prefăcut într-o uzină, întreținută de indivizii popoarelor care o susțin din greu cu obolul și sudorile lor, unde se fabrică omul economic”[1317].

În ambele sale viziuni asupra statului, așadar fie în centrul unui regim democratic, fie a unui autoritar, Bartolomeu Stănescu rămâne atașat de principiul subsidiarității:

> „Trei ar putea fi, pe scurt, trăsăturile principiului subsidiarității. Mai întâi, afirmarea, în raport cu Statul a primatului și autonomiei unei societăți formate din autorități plurale și diverse, ci libertăți inegal distribuite, dar valorizate la capacitatea lor maximă. Apoi, conceperea Statului democratic nu ca o împlinire a istoriei unei societăți date, ca un creator și organizator al drepturilor și obligațiilor cetățenilor, ci ca o cale prin care persoanele și grupurile pot realiza un grad de solidaritate politică și economică la care n-ar putea aspira prin mijloacele ce le stau în mod natural la îndemână, în sfârșit, precedența și centralitatea pe care ar trebui să o ocupe persoana umană în orice dezbatere despre valori, ceea ce este *humanun* având întotdeauna întâietate față de factorii naționali, economici sau sociali”[1318].

[1315] *Idem*., „Discurs la Legea Comercializării...Ședința Senatului de Joi 29 Mai 1924...”, p. 365.
[1316] *Idem*., „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale…(I)”, pp. 164-165.
[1317] *Idem*., „Cuvântare la deschiderea Congresului…14, 15 și 16 Mai 1935…”, p. 28.
[1318] Daniel Barbu, *Șapte teme de politică…,* pp. 110-111.

Însă, dacă politistul Daniel Barbu tinde să lege subsidiaritatea atât de teoria, cât şi de practica democraţiei creştine-postbelice, politistul Chantal Millon-Delsol[1319] remarcă faptul că subsidiaritatea nu este legată intrinsec de democraţie, ci poate fi prezentă chiar şi în regimurile autoritare şi totalitare, cum a fost cazul Portugaliei lui Salazar, Italiei lui Mussolini şi chiar Germaniei lui Hitler care transformă sindicatele în corporaţii. Prin urmare, deşi subsidiaritatea îşi găseşte deplina relevanţă în democraţiei, principiul poate fi la fel de bine prezent şi în regimurile politice de tip autoritar sau chiar totalitar, reflecţia episcopului oltean fiind, deci, o mărturie în acest sens.

7.3. Monarhia constituţională

Cel puţin în prima perioadă a prezenţei sale publice, Bartolomeu Stănescu este un democrat militant. Democraţia este descrisă drept regimul politic ideal mai ales dacă elemente specifice creştinismului sunt prezente. Cu toate acestea, în contemporaneitatea lui Bartolomeu Stănescu, regimul politic românesc era monarhia constituţională. Prin urmare, episcopul nu contestă monarhia din două motive: pe de o parte Biserica Ortodoxă Română şi în general Bisericile creştine au fost de-a lungul timpului mult mai apropiate de monarhi, unşi ai lui Dumnezeu şi suverani de drept divin, pe de altă parte experienţa pariziană a episcopului (1905-1912) suprapusă peste o parte a celei de-a Treia Republici Franceze, îl făcea, asemeni grupului de creştini sociali de inspiraţie contrarevoluţionară, să aibă o predilecţie către regimul monarhic, mai degrabă sub forma unui antirepublicanism. În timpul celei de-a Treia Republici Franceze Biserica Catolică locală a avut o poziţie ingrată culminând cu legea separaţiei Bisericii de stat din anul 1905, ceea ce a echivalat, cel puţin pe termen scurt cu biserici închise şi o adversitate generală contra preoţimii. Bartolomeu Stănescu este martorul acestor evenimente la care se adaugă apogeul mişcării sindicale franceze. Prin urmare, monarhia rămâne în mod virtual regimul politic preferabil pentru episcopul oltean.

Bartolomeu Stănescu nu este un intelectual care să se pronunţe pe teme unde nu are niciun fel de expertiză şi mai ales fără să aibă proprietatea termenilor. Astfel, episcopul distinge urmându-l pe Aristotel trei regimuri politice diferite, monarhia, aristocraţia şi democraţia[1320], prin urmare, monarhia exclude democraţia. Însă, aşa cum am arătat anterior, pentru episcop corpul politic ca izvor al legii şi al puterii nu poate fi decât societatea politică şi nu monarhul. Prin urmare, deşi Bartolomeu Stănescu indică preferinţa către monarhia constituţională, aceasta este pentru el mai degrabă o formă de guvernământ şi nu un regim politic. Democraţiei îi este preferabil de ataşat un monarh care să domnească, nu să guverneze, asigurând societăţii aceea doză de autoritate metapolitică şi consens care să facă democraţia să nu degenereze într-una dintre bolile modernităţii.

[1319] Chantal Millon-Delsol, *op. cit.,* pp. 217-240 ș.u.

[1320] Prea Sf. S. Arhier. Vartolomeu Bacaoanul, *Curs de Exegeză a Noului Testament. 1913-1914…*, pp. 31-32.

Totuşi, ideea şi realitatea statului, democraţia, suveranitatea populară, constituţia, etc., sunt prin excelenţă noutăţi ale spaţiului românesc. În această zonă atinsă de modernitate doar prin împrumutul mai multor *pattern*-uri occidentale, în absenţa statului care n-a existat până la mijlocul secolului al XIX-lea, Biserica Ortodoxă, deşi nici ea nu era bine structurată ierarhic, a fost unica sursă de disciplinare a românilor în faţa autorităţii politice, furnizând, de altfel, şi primele coduri de legi calchiate sau chiar traduse după dreptul bisericesc bizantin şi neobizantin. Aşadar, toată manifestarea politică a românilor de până la naşterea statului modern a fost inspirată de ideea religioasă. Mai mult decât atât, Biserica a păstrat ca proprietate a sa, devenită după secularizare a naţiunii, toate daniile şi patrimoniul lăsat prin testament diferitelor episcopii, mânăstiri sau biserici de către nobili. Biserica a avut mai apoi monopolul culturii şi educaţiei naţionale, cum şi pe cel al chestiunilor civile cum e cazul căsătoriei şi divorţului:

> „când Statul nostru s-a întemeiat, Biserica ne era deja organizată, Biserica era deja puternică şi se deprinseseră deja masele neamului cu spiritul de *autoritate* şi de *supunere* la autorităţile constituite; aşa că organizarea statului nostru a fost foarte uşoară. Ceva mai mult, în toate laturile vieţii de stat, care se ştie că sunt puterea executivă, puterea judecătorească şi puterea legislativă, elementul bisericesc a fost *prezent şi* ca *doctrină* şi ca *persoane.* Toată mentalitatea, care a condus viaţa noastră românească a fost stampilată şi cimentată de credinţa Bisericii noastre, după cum ne-o dovedesc mai toate hrisoavele noastre domneşti, în care găsim pe alocurea un fel de adevărate tratate de teologie. Nu numai atât, dar codul dreptului nostru a fost codul bisericesc, comentat de Aristen şi de Mateiu Vlastar. Prin urmare, vedeţi d-voastră, că toată manifestarea noastră politică, toată manifestarea noastră juridică au fost nu numai inoculate, dar au fost chiar *interpretate* şi puse în *aplicare* după ideea religioasă. Mai mult decât atât, însăşi viaţa noastră *economică* a fost dominată de ideea religioasă, întrucât Biserica a fost aceea care a contribuit în cea mai mare parte ca averile, ca imobilele românești, să nu se dea de zestre ginerilor străini, cari locuiau în afară de hotarele ţării. Apoi tot Biserica a fost aceea, care a fost în stare să absoarbă în orbita ei prin munca sa de pomeniri rituale şi de binefaceri mai toată averea imobilă a conaţionalilor români şi chiar străini, pe care a constituit-o în *patrimoniu naţional;* şi a păstrat-o *neatinsă,* până a venit timpul să se plămădească statul constituţional român. [...] Prin urmare n-a fost *fibră* din viaţa românească; şi n-a fost *directivă* de suflet şi de acţiune, care să nu se desprindă din credinţa şi din munca Bisericii; adică care să nu fie un produs în primul rând al *misticismului* românesc organizat şi întrupat în afară de sinea noastră individuală, prin credinţa şi Biserica neamului nostru. Sub raportul politic bunioară, nu numai că ierarhii noştri rămâneau să păzească poporul cu preoţii lor în vremi de invazii; şi să păstreze încă, prin aşezările şi cârmuirile lor sociale, viaţa de stat, dar d-lor, chiar când veni vremea închegării şi la noi a statului modern, ei au luat parte la reformele cele noi ale statului nostru celui nou”[1321].

Prin urmare, Biserica precede ca realitate statul, ceea ce înseamnă pentru Bartolomeu Stănescu că politica românească de dinaintea modernităţii a fost inspirată din creştinismul ortodox. În acest sens, episcopul nu face aprecieri asupra felului în care a arătat această politică dirijată în mare măsură de ortodoxia românească în sensul de a identifica aspecte pozitive sau negative, congruente sau nu cu modernitatea descrisă de el. Însă, pentru ca o construcţie politică să fie viabilă

[1321] *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii...şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923”, pp. 290-292.

şi să răspundă nevoilor şi realităţilor particulare ale românilor, în materie de regim politic trebuie ţinut cont de împletirea democraţiei occidentale cu patronajul exercitat deseori chiar şi în sens politic, de către ortodoxia românească.

Totodată, democraţia ameninţată de stângismul doctrinelor de inspiraţie socialistă este doar un subcapitol al monarhiei constituţionale dat fiind faptul că sub umbrela democraţiei se ascund şi bolile modernităţii politice, dar şi din cauza faptului că

> „nicio instituţie nu poate dăinui la infinit dacă nu e contrabalansată de altă instituţie – aşa de pildă zice el (n.n. Maurice): Monarhia absolută, necontrabalansată de puterile poporului [...] puterile într-un stat trebuie să se contrabalanseze între ele: puterea legislativă să fie contrabalansată de puterea judecătorească, căci altfel parlamentarismul devine orbitor, se discreditează şi tinde să dispară. Şi din cauză că aşa e firea lucrurilor, în toate ţările se pune chestia competenţei judecătorilor de a pipăi legea dacă este constituţională sau nu”[1322].

Astfel, modernitatea politică asumată de episcop generează un regim politic ideal care include suveranitatea poporului, parlamentarismul, democraţia, separarea puterilor în stat, guvernarea pe bază de Constituţie, dar şi un monarh cu puteri limitate de Constituţie ca sursă simbolică a unităţii corpului politic. Astfel, democraţia şi monarhia nu se exclud reciproc, aşa cum aristocraţia exclude monarhia:

> „astăzi, de exemplu, când aristocraţia are mai multe drepturi şi e necesar să fie aşa, întrucât aristocraţia fiind o masă selectă, adecă o lume de cugetare mai înaltă, trebuie să fie mai bine garantată de ziua de mâine ca să poată întrebuinţa spre binele public toată cugetarea. Prinurmare, balanţa socială ar avea cumpăna rânduită aristocraţiei mai grea. Mâine însă, când democraţia ca ajunge la pricepere, va căuta să atârne şi ea mai greu, să-şi sporească şi ea greutatea prin însuşirea de drepturi mai multe. Balanţa socială se va pune în mişcare de echilibru, mişcare de echilibru care se face prin evoluţie şi nu prin revoluţie”[1323].

Democraţia şi monarhia corespund de altfel celor două principii utilizate de Bartolomeu Stănescu pentru a-şi prezenta analiza diferitelor realităţi sociale, prin care şi regimurile politice. Astfel, democraţia este sinonimă cu libertatea şi tinde să uite de autoritate, iar monarhia este sinonimă cu autoritatea şi tinde să uite de libertatea supuşilor ei. Însă, modernitatea politică asumată pozitiv de episcop a identificat regimul politic ideal ca fiind monarhia constituţională, o formulă ce are menirea de a include atât democraţia ca regim politic şi monarhia ca formă de guvernământ:

> „E drept de altfel, că civilizaţia şi democraţia modernă îndeosebi s-au şi încercat pe alocurea să lecuiască aceste două principii de metehnele şi de abuzurile lor; şi leacul l-au găsit în împreunarea între ele, deocamdată numai pe tărâmul politic, a autorităţii suverane cu libertatea poporului, aşa cum le întâlnim pe aceste două principii figurând în constituţiunile monarhice”[1324].

[1322] *Idem*., *Curs de Exegeză a Noului Testament. 1913-1914…*, p. 28.

[1323] *Ibidem*., pp. 31-32.

[1324] Arhiereul Bartolomeu Stănescu, „Principiile de bază ale reorganizării noastre…(I)”, pp. 166-167.

Însă, din cauza faptului că nu există în spaţiul românesc o tradiţie a statalităţii şi mai ales din cauza faptului că Biserica Ortodoxă a purtat, fără să fie capabilă prin natura ei, sarcina grea de a asigura românilor autoritatea necesară conservării şi desăvârşirii vieţii, spaţiul românesc nu întruneşte precondiţiile unei democraţii funcţionale, ceea ce generează, în opinia ierarhului, conflicte politice şi nu consens, domnia voinţei personale şi nu a legii, iar funcţionarii publici nu au „nicio responsabilitate directă faţă de cetăţenii prejudiciaţi”[1325], toate motivate de lipsa tradiţiilor şi libertăţilor politice:

> „Starea noastră naturală este destul de bună, dar în mod accidental a pătruns la noi o meteahnă veche şi urâtă ca inerţie. Suntem inerţi; şi poporul întreg este inert [...] ne face să fim mult mai puţin productivi decât alte popoare inferioare nouă ca valoare intelectuală şi sufletească. [...] Inerţia se explică prin lipsa de tradiţii culturale menite să-i dea omului consinţământul demnităţii; şi prin lipsa de libertăţi politice şi economice”[1326].

Prin urmare, în anii 1934-1935 Bartolomeu Stănescu propune, fără să o numească, o schimbare de regim politic într-un sens ce apropie viziunea sa de autoritarism. Sursa acestei schimbări poate fi considerată oportunismul episcopului, care pierzând susţinerea partidelor dominante, se reorientează către acea instituţie ce putea asigura Bisericii un loc central în societate. Pe de altă parte, şi mai ales în ciuda faptului că ipoteza de mai sus nu poate fi demontată în lipsa unor memorii ale ierarhului, sursele orientării sale către autoritarism sunt de găsit atât în creştinismul social, cât şi în sociologia durkheimiană. Pe de altă parte, însuşi regele Carol al II-lea încă de la preluarea tronului în iunie 1930 era hotărât să pună capăt democraţiei parlamentare şi să instaureze o monarhie autoritară[1327]. Ostilitatea faţă de partide a regelui Carol, dar şi lipsa încrederii în democraţie care domina societatea românească după 1929[1328] se suprapune temporal peste iniţierea demersului lui Bartolomeu Stănescu din 7 octombrie 1930 de a scoate preoţii din politică. Legionarismul devine o mişcare de masă tentantă după 1933 nu doar pentru episcop, ci şi pentru alte elite politice şi culturale. În acest sens, ierarhul urmează un traseu asemănător cu cel al lui Mihail Manoilescu[1329], încercând pentru început să se păstreze pe poziţii liberale. Dacă pentru ambii, individul era măsura tuturor lucrurilor, atât liberalismul episcopului cât şi neoliberalismul lui Mihail Manoilescu se transformă în corporatisme de tip fascist[1330]. Deja la mijlocul anului 1935 trei opţiuni politice împărţeau societatea românească: pe de o parte, monarhia constituţională susţinută de cei care nu susţineau politica lui Carol al II-lea, legionarismul şi autoritarismul regal antipartidist şi antidemocratic[1331].

1325 *Idem*., „Discurs la legea administrativă...Senat în ziua de 16 Martie 1925...”, p. 404.
1326 *Idem*., „Discurs ţinut în şedinţa Senatului din 25 Maiu 1921...”, pp. 220-221.
1327 Florin Constantiniu, *op. cit.,* p. 329.
1328 Armin Heinen, *op. cit.*, pp. 162-163.
1329 *Ibidem*., pp. 157, 162-166, 377.
1330 Mihail Manoilescu, *Neoliberalismul. Conferinţă ţinută la Fundaţia Universitară Carol I în ziua de 25 februarie 1923*, Tiparul Cultura Naţională, Bucureşti, 1923, passim.
1331 Florin Constantiniu, *op. cit.*, p. 330.

Juan Linz explică regimul democratic românesc de până la 1938 în termenii tipurilor de legitimitate tradiţională weberiană având monarhii slabe, instalate cu doar câteva generaţii în urmă, constituţii democratice inspirate din occident, asasinate politice şi nu procese înscenate ca în regimurile totalitare urmate de execuţii[1332]. Aceste regimuri sunt caracteristice pentru societăţile preindustriale, cu un număr mare de ţărani, având partide incapabile să producă mobilizări democratice, guverne instabile, clientelism local şi un grad scăzut de alfabetizare:

> „Deşi găsim multe elemente care ar putea fi considerate patrimoniale sau caracteristice unei birocraţii patrimoniale, elementul de legitimitate tradiţională este prea slab ca să se încadreze în tipul pur de autoritate tradiţională în sens weberian"[1333].

Prin urmare, reacţia lui Bartolomeu Stănescu nu este, în fapt, una împotriva democraţiei de tip liberal, ci acesta deplânge lipsa structurilor de implementare a democraţiei evanghelice într-un tip de regim numit de politistul Juan Linz „democraţie oligarhică"[1334]. Avându-şi resursele mai degrabă într-o autoritate tradiţională, democraţia oligarhică interbelică, este un subtip de regim politic apropiat mai degrabă de forme politice predemocratice şi autocratice cum ar fi lipsa de relevanţă a competiţiei electorale libere prezentă în spaţiul românesc prin numirea unor Preşedinţi ai Consiliului de Miniştri în mod arbitrar (Nicolae Iorga, Gheorghe Tătărescu, Octavian Goga), o birocraţie aleasă de conducător nu pe criterii de profesionalism, ci dintre membrii familiei, camarilei regale, asociaţilor de afaceri, armatei, poliţiei şi chiar utilizarea forţei şi violenţei în mod arbitrar. Ţara este văzută ca un vast domeniu personal, suportul regimului este creat prin recompense pentru loialitate, iar legitimitatea prin expunerea în mod public a unei autorităţi morale dovedită şi produsă prin aclamarea poporului cu scopul de întări prerogativele puterii absolute a regelui Carol al II-lea[1335].

Însă, dincolo de aspectul faptic, nici creştinismul social din care se inspiră Bartolomeu Stănescu nu cuprinde formula democratică decât cu titlu de excepţie, fiind mai degrabă interesat de o formulă monarhică care să menţină o parte din *status-quo*-ul Vechiului Regim. Pe de altă parte, sociologia lui Émile Durkheim, ca sociologie a autorităţii[1336], conţine o devalorizare a democraţiei şi o anumită înclinaţie către autoritarism:

> „Fiecare societate e despotică, cel puţin dacă nimic nu intervine să restrângă despotismul. Totuşi, n-aş spune că e ceva artificial în acest despotism: este natural pentru că este necesar şi mai ales pentru că în anumite condiţii societăţile nu pot dăinui fără el. Nici nu vreau să spun că

1332 Juan J. Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes…*, p. 186.

1333 *Ibidem*., p. 186.

1334 *Ibidem*., pp. 153-159.

1335 H. E. Chehabi, Juan J. Linz, „A Theory of Sultanism 1: A Type of Nondemocratic Rule", în H. E. Chehabi, Juan J. Linz (edited by), *Sultanistic Regimes*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1998, p. 20.

1336 Mihail D. Ralea, „Emil Durkheim", în *Viaţa românească. Revistă literară şi ştiinţifică*, volumul XLVII, anul XIII, Iaşi 1921, pp. 5-24.

este intolerabil: dimpotrivă individul nu va simţi cu nimic mai mult decât simţim noi atmosfera care atârnă deasupra noastră. Din momentul în care individul a fost crescut în acest fel de către colectivitate, el îşi va dori în mod natural ceea ce îşi doreşte şi acceptă fără dificultate statutul de supunere la care se găseşte redus. Dacă el va fi conştient de acest lucru şi-i va rezista, aspiraţiile individuale se vor împlini”[1337].

Bartolomeu Stănescu îşi pierde optimismul democratic al anilor 1920 şi se regăseşte mai degrabă poziţionat în acea stare de dezordine socială de care îi vorbea Durkheim la cursurile din Franţa sub forma „lipsei dela datorie mai ales în instituţiunile publice ale Statelor. Cu călcarea Constituţiei, a legilor a statutelor şi a regulamentelor cum şi a cuvântului dat. Cu ideologismul şi teoreticianismul subiectiv al legilor”[1338]. Prin urmare, e nevoie de o autoritate care să restabilească ordinea, iar episcopul o identifică într-o formulă corporatistă sub patronajul regelui. Astfel, noul regim politic, deşi este pus sub semnul subsidiarităţii, prevede o dinastie suverană permanentă, parlamentari aleşi de magistraţii Curţii de Casaţie şi Curţii de Apel, guverne de tehnocraţi şi specialişti numiţi pe criterii de competenţă, nu aleşi din rândul partidelor politice precum şi refuzul competiţiei electorale. Statul corporatist nu are niciun fel de implicare economică, ci lasă toată economia în mâinile poporului organizat în cooperative pe care trebuie să le sprijine doar birocratic[1339]. Justiţia trebuie să fie inamovibilă, iar magistraţii recrutaţi doar prin examen, procesele vor dura cel mult un an, iar apelurile şi recursurile să fie desfiinţate[1340], astfel încât întregul proces birocratic să devină mai eficace şi mai eficient: „birourile instituţiunilor publice trebue să dea drumul hârtiilor curente în cel mult 3 zile de la înregistrarea lor […] aşa cum am izbutit eu să fac când am fost Administratorul Casei Bisericii”[1341].

Astfel, deşi în proiectul său nu asumă o schimbare de regim politic, aceasta se întâmplă în sensul trecerii de la monarhia constituţională care însemna, în fapt, o republică, la o monarhie aristotelică *de facto*, în sensul în care democraţia este prin excelenţă republicană şi are ca scop maximizarea libertăţii membrilor corpului politic, iar statul este contractualist şi egalitarian[1342]. În schimb, Bartolomeu Stănescu se raliază unui tip de corporatism pur, legitimat din principiul subsidiarităţii, birocratic, tehnocratic şi pus în practică în mai multe ţări europene în anii 1930 mai ales în Spania şi Portugalia lui Antonio de Oliveira Salazar:

1337 Émile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals…*, p. 61.

1338 Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomeiu al Râmnicului Noul Severin, *O scurtă privire asupra…*, p. 10.

1339 *Idem*., „Statul pe care ni-l impune viaţa (II)”, în *Românizarea*, anul I, no. 19, 15 decembrie 1935, pp. 1-2.

1340 *Idem*., „Ce ne spun anii din vremurile noastre”, în *Românizarea*, anul II, no. 21, 12 ianuarie 1936, pp. 1-2.

1341 *Idem*., „Statul pe care ni-l impune viaţa (II)…”, pp. 1-2.

1342 Joan Lockwood O'Donovan, „The Challenge and the Promise of Proto-modern Political Thought”, În Oliver O'Donovan, Joan Lockwood O'Donovan (editors), *Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present*, William B. Eerdmans Publiching Company, Grand Rapids/ Cambridge, 2004, p. 140.

„O a doua tendinţă a dreptei s-a produs prin aşa numitul «statism organic» sau regimuri conservatoare, nu atât pentru a apăra ordinea tradiţională, cât mai ales pentru a recrea principiile acesteia ca o modalitate de a rezista faţă de individualismul liberal şi de mişcările muncitoreşti şi socialiste. În spatele ei se afla o nostalgie ideologică după o societate medievală sau feudală, în care existenţa claselor sau a grupurilor economice era recunoscută, însă perspectiva îngrozitoare a luptei de clasă era ţinută în frâu de acceptarea ierarhiei sociale, de recunoaşterea faptului că fiecare grup social sau «stare» trebuia să-şi joace rolul într-o societate compusă în mod organic din toate aceste grupuri şi recunoscută ca o entitate colectivă. Aceasta a dat naştere la tot soiul de teorii corporatiste care au înlocuit democraţia liberală prin reprezentarea grupurilor de interese economice şi ocupaţionale”[1343].

Bartolomeu Stănescu susţine în mod direct regimul antidemocratic al regelui Carol al II-lea, atât prin declaraţii publice, cât şi prin viziunea sa corporatistă, însă atitudinea sa nu poate fi pusă sub semnul totalitarismului, lipsindu-i o ideologie tare[1344] şi dimensiunea represivă. Explicaţiile preluării şi concentrării puterii din 1938 ţin mai degrabă de accidentalitate şi lipseşte de asemenea, dimensiunea mobilizării populaţiei de tip totalitar, fiind vorba de un regim autoritar în care politica este redusă la administraţie şi în care există o anumită semiopoziţie care se opune guvernului, dar nu îşi propune să preia puterea complăcându-se în autoritarism, ceea ce Carol al II-lea a şi pus în practică: „Regimurile autoritare care urmează după o perioadă de democraţie optează pentru depolitizare şi apatie, care este resimţită de către cetăţeni ca o uşurare faţă de tensiunile din perioada precedentă”[1345].

Dacă regimul pus în practică de regele Carol al II-lea are o ideologie extrem de slabă conţinând apărarea ordinii şi a unităţii ţării, modernizarea naţiunii, lupta cu corupţia vechiului regim, respingerea influenţelor străine, viziunea lui Bartolomeu Stănescu trebuie înţeleasă mai degrabă sub semnul a ceea ce politistul Juan Linz numeşte „*organic statism*”[1346], un regim politic de tip autoritar care este legat ideologic de corporatismul din doctrina socială catolică la care se adaugă elemente de fascism şi care caută să instituţionalizeze un anumit tip de pluralism. *Organic statism* (statolatrie organică) cuprinde elemente de anticapitalism şi antiliberalism din doctrina socială catolică şi priveşte către vechiul regim:

„Moştenirea ideologică contra-revoluţionară conservatoare a secolului al XIX-lea, cu respingerea individualismului liberalist şi a statului absolutist şi identificarea ideologică cu Evul Mediu – răspunsul corporaţiilor preindustriale cum sunt artizanii, ţăranii şi câteodată chiar profesioniştii faţă de avansul capitalismului industrial şi financiar – a creat o serie de ideologii corporatiste”[1347].

În acelaşi fel, Durkheim nu-şi imaginează democraţia în afara comunităţilor naturale ale omului, acestea fiind spaţiile naturale care trebuie să primeze în faţa comunităţilor nenaturale şi contractualiste cum sunt sindicatele şi partidele politice. Prin urmare, pentru Durkheim, democraţia nu poate lua formă reprezentativă, ci

---

1343 Eric Hobsbawm, *Secolul extremelor*, traducere de Anca Irina Ionescu, Lider, Bucureşti, f.a., p. 140.
1344 Juan J. Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes…*, pp. 70-101.
1345 *Ibidem*., p. 167.
1346 *Ibidem*., pp. 173-174.
1347 *Ibidem*., p. 209.

este mai degrabă un regim politic specific comunităţilor mici, monoreligioase şi în care tradiţiile şi cutumele nu sunt contestate şi nici contestabile:

> „Numim democraţii acele societăţi în care fiecare are o participare în viaţa comunală şi cuvântul chiar se potriveşte formele inferioare de societate politică ce ne sunt cunoscute. Descrierea se aplică structurii pe care englezii o numesc tribală. Un trib e compus din mai multe clanuri. Fiecare clan e condus de grup în sine”[1348].

La rându-i pentru Bartolomeu Stănescu democraţia poate fi sacrificată în contextul unei stări de urgenţă, iar pentru contextul epocii aceasta era, în opinia ierarhului, falimentul pluripartidismului. Statul, în calitatea sa de „*unitate de comandament general*”[1349], trebuie să fie acela care să restaureze ceea ce era bun din perspectivă social-creştină în Vechiul Regim, anume corporaţiile. Prin urmare, atât creştinismul social, cât şi sociologia lui Durkheim converg înspre un corporatism autoritar care legitimează un stat dominat, suficient de puternic pentru a menţine ordinea economică incompatibilă cu piaţa liberă, şi care se susţine pe principii morale, iar legătura dintre stat şi societate este făcută de agenţii reprezentative ale corporaţiilor numite intermediare pentru că trimit cereri sus şi preiau cereri de jos[1350]. De asemenea, corporatismul lui Bartolomeu Stănescu este prin excelenţă autoritar deoarece viaţa politică este expresia exclusivă a corporaţiilor, corporatismul fiind:

> „un sistem de reprezentare a intereselor în care unităţile constitutive sunt organizate într-un număr limitat de categorii singulare, obligatorii, noncompetitive, ordonate ierarhic şi diferenţiate funcţional, recunoscute şi licenţiate de către stat (dacă nu chiar create de către stat) şi înzestrate cu monopol reprezentativ în interiorul categoriei respective”[1351].

Prin urmare, deşi atent la principiul subsidiarităţii, Bartolomeu Stănescu recurge la o schimbare majoră în discursul său politic trecând de la *democraţia evanghelică* specifică anilor 1920 la acel tip de *organic statism* specific anilor 1930 şi păstrat în timpul dictaturii carliste şi a celei antonesciene.

7.4. Relaţia stat-Biserică: separaţie virtuală şi prietenie constituţională

Analizăm relaţia stat-Biserică în discursul episcopului Bartolomeu Stănescu prin intermediul expunerilor a câteva studii şi luări de poziţie în care dezvoltă mai degrabă o perspectivă de filosofie socială şi politică şi mai puţin o analiză din poziţia de ierarh ortodox ce poartă cu sine greutatea instituţiei pe care o reprezintă. Pe de

---

[1348] Émile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals…*, p. 78.
[1349] Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea...”, p. 159.
[1350] Peter J. Williamson, *op. cit.*, pp. 9-10.
[1351] Philippe Schmitter, „Still the century of corporatism?”, *Review of Politics* 36:93, apud Juan J. Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes…*, p. 210.

altă parte, multe dintre ideile sale privesc spre viitor, fiind dezvoltate în diferite texte ce aveau menirea de a prezenta un proiect unitar asupra reformării Bisericii Ortodoxe Române. Capitolul de faţă tratează exclusiv aspectele empirice din publicistica episcopului oltean, deoarece am prezentat în capitolul al IV-lea aspectele faptice legate de relaţia stat-Biserică, de activitatea *Societăţii Preoţeşti Renaşterea*, de demersul de scoatere a preoţilor din partidele şi cluburile politice, etc. Am făcut această distincţie neanalizând împreună cele două aspecte, teoretic şi practic, datorită surselor primare generoase pe care ni le oferă subiectul.

Bartolomeu Stănescu abordează tema relaţiei dintre stat şi Biserică de-a lungul întregii sale activităţi, dar cu precădere imediat după Marea Unire când ipoteza unirii Bisericii Ortodoxe Române din Vechiul Regat cu Bisericile din Basarabia, Bucovina şi Transilvania pune importante probleme identitare în cadrul dezbaterilor publice. Cine este Biserica într-o societate şi ce rol are aceasta? Principalul izvor primar îl constituie revista *Arhiva pentru drept şi politică* în care am identificat unul dintre cele mai serioase demersuri de tip teoretic din zona clericală ortodoxă românească, dar am folosit, de asemenea, şi idei din dezbaterile comisiilor bisericeşti sau din diferite luări de poziţie din perioada interbelică. *Arhiva pentru Drept şi Politică*, prima revistă de ştiinţă politică având pretenţii academice din spaţiul românesc, a fost editată de un grup de intelectuali între anii 1919-1928: Bartolomeu Stănescu, George Cazacu, doctor în drept şi diplomat în ştiinţe politice, G. Drăgănescu, doctor în drept şi Alexandru Georgescu, de asemeni doctor în drept. Episcopul oltean publică în cea de-a doua secţiune a revistei, intitulată *Politică* trei studii sau/şi articole relevante pentru capitolul de faţă. Dintre acestea, primul[1352] este un studiu teoretic şi istoric asupra relaţiei dintre stat şi Biserică. Studiul debutează cu enumerarea a cinci tipuri de regimuri juridice a legăturii între Biserică şi stat:

> „1. Regimul de privilegiere,
> 2. De toleranţă,
> 3. Concordate,
> 4. De libertatea, sub forme de autonomie şi de separaţiune,
> 5. De proscriere sau de prigonire”[1353].

Conform autorului nostru, regimul de privilegiere există atunci când statul aşează o anumită Biserică deasupra dreptului comun acordându-i o serie de drepturi şi scutiri, asigurând salarizarea personalului bisericesc, reparaţia şi întreţinerea locaşurilor de cult, etc. De asemenea, multe dintre drepturile civile ale cetăţenilor sunt administrate de Biserica privilegiată (testamentele, adopţiile, căsătoriile şi divorţurile). Acelaşi regim este însoţit şi de o serie de privilegii de ordin politic cum ar fi reprezentarea în Parlament a ierarhilor, exclusivitatea în oficierea *Te-Deum*-urilor, etc.[1354]. De-a lungul timpului acest tip de regim a fost pus

[1352] Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea...”, pp. 157-229.
[1353] *Ibidem*., p. 157.
[1354] *Ibidem*., p. 157.

în aplicare în trei forme. Prima dintre ele o reprezintă statul teocratic „sau de tip confesional absolutist sau în fine de tip confesional constituţional”[1355]. Acest tip de regim este întâlnit în monarhia romană până la perioada republicană şi la evrei până la monarhia lui Saul şi David şi presupunând privilegierea Bisericii într-o măsură ce-i asigura superioritatea faţă de stat însuşi, ceea ce însemna că toate normele de drept comun erau inspirate din dogmele şi canoanele bisericeşti. Cel de-al doilea subtip de stat din cadrul regimului de privilegiere, cel numit de autor confesional absolutist, a fost practicat de statele medievale creştine în care Biserica a fost adusă la acelaşi nivel cu statul în ierarhia socială. Este o situaţie ce presupune aspecte radical pozitive şi radical negative deopotrivă, deoarece statul s-a putut implica în viaţa Bisericii atât spre binele acesteia, cât şi spre rău (cazul Rusiei lui Petru cel Mare) rezultând un regim al tiraniei:

> „dintre toate tiraniile din lume, cea mai periculoasă pentru binele omenirii a fost întotdeauna tirania care s-a întemeiat pe dreptul divin. În acelaşi timp se ştie că orice stăpânire lipsită de alt control decât al conştiinţei personale se corupe chiar dela început şi nu se mai poate menţine decât prin tiranie. De altfel în România, şi mică şi mare, nu e minte înţeleaptă şi nici bun simţ sănătos care să nu înţeleagă lucrurile la fel”[1356].

Totodată statele medievale creştine nu s-au dezis niciodată de Biserică continuând să o apere şi să o susţină. În cazul statului de tip confesional constituţional pe care episcopul oltean îl identifică şi în cazul României,

> „biserica privilegiată a rămas tot timpul alături de stat. În schimb însă, Statul s-a despărţit de biserica lui privilegiată, nu numai cultura şi organizaţia, pe care le-a şi legat deadreptul de raţiune şi de dreptul natural, dar şi-a retras şi legea şi poliţia lui din servirea dogmelor, a moralei, a canoanelor şi chiar a cultului acestei biserici, înlăturând dintre delicte penale pedepsite de stat orice abatere de la învăţăturile şi de la practicile religioase ale Bisericii privilegiate”[1357].

Prin urmare, a fost practic deschisă uşa abuzurilor din parte statului:

> „Socotind raţiunea şi dreptul natural ca baze îndestulătoare ale civilizaţiei, statele acestea, cu cât au fost mai tinere în formaţia lor şi mai fără experienţă de viaţă prin noutatea lor, cu atât au încălcat mai mult drepturile firești ale bisericilor privilegiate, introducându-şi autoritatea şi amestecul de control în treburile bisericeşti, nu numai pentru garantarea *ordinei publice, a moravurilor obştești* şi a *siguranţei lor,* – care le revin de drept statelor în virtutea *unității lor de comandament general,* – ci introducându-le şi acolo, unde această autoritate şi acest amestec nu pot să însemneze decât despreţuirea şi vătămarea drepturilor canonice ale Ierarhiei, şi punerea în neputinţă a bisericii de a-şi mai îndeplini misiunea ei evanghelică, între aceste din urmă cazuri se numără *la noi:* pregătirea clericilor *deadreptul* de stat; numirea lor *prin controlul lui,* exercitat însă în aşa fel, că *ultimul cuvânt* pentru numire îl are statul; administrarea *directă* a bunurilor bisericeşti de către organele lui administrative; *supremaţia* judecătorului de drept comun în trebile bisericeşti, *fără legătură* şi *fără echivalent* reciproc pentru judecătorul

[1355] *Ibidem*., p. 158.
[1356] Arhiereul Vartolomeu Bacaoanul, „Vom avea autonomia…”, p. 1.
[1357] Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea ...”, p. 159.

> bisericesc în toate cestiunile bisericeşti; şi în deosebi *supunerea* oricărei iniţiative bisericeşti la *controlul* şi la *aprobarea puterii executive şi administrative* a statului"[1358].

În acelaşi sens, Bartolomeu Stănescu descrie amestecul justiţiei şi poliţiei române în chestiunea adventistă drept un abuz în numele Bisericii privilegiate. Statul român poate interzice cultul adventist nu ca un concurent în câmpul religios al Bisericii Ortodoxe Române, ci în virtutea încălcării ordinii publice şi a siguranţei cetăţenilor şi statului[1359]. Continuându-şi argumentaţia în defavoare regimului de privilegiere de tip confesional constituţional, Bartolomeu Stănescu lansează ipoteza că *Legea seminariilor şi a clerului de mir* din anul 1893 este inspirată din jurisprudenţa britanică. Filiaţia intelectuală a legii nu este dovedită, în schimb ipoteza este susţinută de asemănările existente în cele două state,

> „cu singura deosebire, că mulţumită tradiţionalismului şi educaţiunei engleze, legea bisericească se mişcă în Anglia într-un mediu naţional plin de credinţă religioasă, începând pentru timpurile de faţă chiar de la primul ministru Lloyd George, care e aproape un apostol al credinţii, până [...] la cel din urmă meseriaş şi muncitor englez; şi cu deosebire de asemenea, că în lumea oficială engleză, demnitatea episcopală e respectată şi susţinută cel puţin în laturile ei materiale şi de curtuazie socială, întru cât episcopii englezi sunt plătiţi cu 100.000 lei anual, iar arhiepiscopul de Canterbury e plătit cu 375.000 lei pe an[1360] fiind în acelaşi timp înobilaţi de Rege şi cinstiţi cu multă slavă în orice împrejurare, de toate organele Statului"[1361].

Prin urmare, statul român este un stat ortodox conform articolului 21 din *Constituţia* de la 1866. Ce are în plus statul român faţă de celelalte state europene, care funcţionează conform regimului de privilegiere, este caracterul opresiv deoarece

> „prin legile şi prin practicele lui, urmate de la Constituţie încoace, el a făcut *un simplu serviciu public* din religia lui privilegiată, din cler *un simplu corp de funcţionari,* iar din biserica, privilegiată a ţării *o simplă instituţie de stat,* de natura instituţiunilor sociale pe care el le poate creia şi desfiinţa prin legile lui. Dovada acestei opresiuni o avem astăzi, atât în trupul acestei biserici, unde se întâlneşte de vre-o două decenii încoace o ierarhie *rănită de moarte* în prestigiul ei moral, cât şi în roadele morale, produse de biserica noastră în masa poporului"[1362].

Acesta este unul dintre motivele pentru care a proliferat mişcarea adventistă, ce aduce mari deservicii siguranţei statului român prin refuzul activităţilor de tip militar. Astfel,

> „Statul nostru românesc, atât de nou, atât de tânăr în cele ale vieţei lui sociale, şi atât de îngreuiat pentru încă multă vreme de stările lui turburi de din năuntru şi de din afară, *este obligat* mai mult decât oricare alt stat, *să-şi pregătească chiar de pe acum, şi în cea mai mare*

1358 *Ibidem*., p. 159.

1359 Vartolomeu al Râmnicului N.-S., „Adventiştii şi baptiştii. Răspuns «Adevărului»" (reprodus din ziarul *România Nouă*, no. 98 din 21 mai 1921). în *Biserica Ortodoxă Română*, seria 2, anul 40, nr. 2 (488), noiembrie 1921, pp. 86-89.

1360 Vezi *Le Régime des Cultes en France et à i' Etranger*, 1910, pag. VII, vol. I. (nota din textul citat)

1361 Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea...", p. 161.

1362 *Ibidem*., p. 162.

grabă, un viitor liniştit din partea cestiunilor religioase. Pentru aceasta, el este dator în primul rând, să rămână faţă cu biserica lui privilegiată de până acum, şi *confesional* şi *constituţional;* dar să se lepede în mod *hotărât* şi pe *deantregul* de opresiune"[1363].

Un alt argument preluat din discursul oficial al Bisericii este acela al unităţii sufleteşti al neamului românesc, o unitate a cărei nucleu este credinţa religioasă. Al treilea model european asupra funcţionării cultelor este cel concordatar, înţeles ca funcţionarea cultelor în baza unui contract între stat şi Biserică. Bartolomeu Stănescu enunţă imposibilitatea aplicării acestui în spaţiul românesc deoarece

„statul şi biserica ortodoxă s-au deprins la noi, prin însăşi firea şi dispoziţiunile sufleteşti ale poporului român, să formeze o singură fiinţă, în sensul chipului omenesc, adică în aşa fel, că statul reprezintă pentru fiinţa neamului nostru mai mult trupul, cu nevoile şi puterile lui organice iar biserica ortodoxă mai mult sufletul naţiunii"[1364].

Totodată nu ar exista, în opinia episcopului, instanţa care să vegheze la respectarea acestui contract din moment ce Biserica nu poate fi golită de dimensiunea ei spirituală şi judecată în instanţele civile. Singura instituţie căreia i se poate supune Biserica sub aspectul respectării legilor şi regulamentelor naţionale ar fi Parlamentul în cazul în care ar fi populat în proporţie de cel puţin două treimi din ortodocşi practicanţi[1365]. Regimul proscrierii sau al prigonirii religioase este amintit şi el, dar ierarhul nu dezvoltă o analiză considerând că iese din calcul din moment ce proiecţia acestuia, adică lipsa libertăţii de conştiinţă a persoanei umane, nu este de dorit. Ultimul regim de analizat şi de altfel şi cel care îl propune pentru situaţia României anului 1919 este cel al libertăţii religioase, „în care caz el se numeşte regim de separaţiune între biserică şi stat şi de libertate parţială, în care caz se numeşte regim de autonomie bisericească"[1366].

Contrar cunoaşterii comune şi istoriografiei oficiale al Bisericii Ortodoxe Române[1367], Bartolomeu Stănescu consideră debutul regimului de libertate religioasă în edictul de la Milan din anul 313 dat de împăraţii romani Constantin cel Mare şi Licinius, „care nu este nici un edict de egalizare religioasă, [...] nu e decât un edict de libertate religioasă; şi e cea dintâiu piesă politică şi juridică prin care s-a introdus în lume această preţioasă libertate"[1368]. Împăraţii succesivi au transformat această libertate a creştinilor în toleranţă, iar unii dintre ei chiar în prigonire împotriva păgânilor şi a ereticilor creştini:

„Desfiinţată aproape de la zămislirea ei, libertatea religioasă n-a mai putut să mai reînvie în legiuirile omeneşti, decât după marea revoluţiune americano-franceză din secolul al XVIII, şi

[1363] *Ibidem*., p. 163.
[1364] *Ibidem*., p. 164.
[1365] *Ibidem*., p. 165.
[1366] *Ibidem*., p. 165.
[1367] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, 3 volume, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981, passim.
[1368] Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea...", p. 166.

anume, mai întâi în America, unde îşi are şi astăzi adevărata ei patrie, şi unde atât popoarele, cât şi statele lor de la Nord, s-au întemeiat chiar de la început pe motive de libertate religioasă de către puritani englezi, siliţi să emigreze din Anglia în America de Nord din cauza prigonirilor religioase din patria engleză. Prin America deci, libertatea religioasă a intrat din nou şi în legile şi în moravurile omenirei; şi e singura, care de la războiul de la 1914 înainte, va avea viitorul pentru ea"[1369].

Libertatea religioasă constă în viziunea arhiereului în

„recunoaşterea şi în *neatingerea* din partea statului, a tuturor drepturilor şi îndatoririlor de ordin *canonic,* din care o biserică îşi alcătueşte fiinţa şi atribuţiunile ei sociale; şi din recunoaşterea şi din partea bisericilor dintr-un stat, a dreptului firesc pentru acel stat, de a urmări orice abatere din partea lor, împotriva moravurilor publice de drept *natural şi umanitar,* împotriva *ordinei publice* şi *împotriva siguranţei lui.* Libertatea aceasta e prin urmare un fel de pact tacit făcut între stat şi între bisericile din cuprinsul lui, prin care aceste două mari instituţiuni sociale îşi garantează reciproc fiinţa şi funcţiunile lor firești, statul servindu-se faţă cu încălcările bisericești împotriva celor trei hotare trase de el mai sus, de puterea lui coercitivă, iar bisericile servindu-se împotriva încălcărilor statului pe tărâmul lor canonic şi moral, de garanţiile date lor în Constituţiile statelor lor, şi mai ales de *forţa morală* a principilor de drept public, proclamate şi garantate de însăşi civilizaţia modernă prin opinia publică a maselor populare"[1370].

Prin urmare, acesta este regimul ideal al cultelor întrucât este asigurată independenţa Bisericilor. În cazul românesc, Bisericii Ortodoxe i se cere recunoscut statutul de *Biserică Naţională* precum şi rezervarea următoarelor drepturi: pregătirea şi recrutarea clerului, crearea de instituţii culturale pentru educarea marii mase a poporului, crearea pe lângă parohii de asociaţii şi fundaţii caritabile, implicarea mirenilor în activităţile de conducere bisericească, etc. Prin urmare, conform acestui tip de regim, Casa Bisericii, instituţie ce funcţiona asemeni unui secretariat de stat în cadrul Ministerului Cultelor şi Artelor, îşi va pierde raţiunea de a mai exista din moment ce obiectul activităţii ei va trece în grija unor soboare eparhiale prezidate de episcopii, „potrivit îndeosebi practicii care s-a urmat în Biserica ortodoxă de Răsărit de la întemeierea ei şi până la înfiinţarea Direcţiunii Cultelor şi a Casei Bisericii pentru vechiul Regat, şi de la început şi până astăzi pentru Transilvania, Banat şi Basarabia"[1371]. Cu toate acestea, pentru ca

„libertatea aceasta să nu degenereze cu timpul într-o înstrăinare reciprocă şi păgubitoare între stat şi biserică şi pentru ca statul, mai ales, să nu-şi piardă caracterul confesional, *prin care el se leagă deadreptul şi în modul cel mai firesc şi mai solid de sufletul ortodox al naţiunii noastre,* cum şi pentru ca biserica să nu-şi administreze în *mod abuziv,* atât averile ei, cât şi dreptatea datorită clericilor săi, statul nu trebuie să se pună prin acest regim de libertate în raporturi de separaţiune cu biserica noastră naţională, ci numai în raporturi de autonomie. El va trebui prin urmare să nu-i recunoască acestei biserici, decât o libertate parţială, şi anume în primul rând pe aceea, prin care biserica noastră ortodoxă va avea să se desfacă în *întregime* de administraţia Casei Bisericii. În schimb însă, *legăturile legislative* şi *legăturile judecătoreşti,* statul nostru va continua să şi le păstreze cu Biserica Ortodoxă a Regatului, tot aşa, după cum va continua să-şi

[1369] *Ibidem*., p. 166.
[1370] *Ibidem*., p. 167.
[1371] *Ibidem*., p. 168.

păstreze, prin însăşi Constituţia lui actuală şi viitoare, şi legăturile lui religioase şi morale cu această Biserică”[1372].

Conform opticii de mai sus, toate iniţiativele parlamentare care implică Biserica trebuie să treacă prin mână preşedintelui Sinodului, iar o parte dintre ierarhi să ocupe scaune de senatori de drept pentru a reprezenta interesele bisericeşti. În acelaşi timp, în ceea ce priveşte justiţia Bartolomeu Stănescu propune înfiinţarea de tribunale mixte cu reprezentanţi ai judecătorilor civile şi bisericeşti. În plus,

„Biserica Ortodoxă va mai trebui să sufere atât controlul financiar al Statului, pentru gestiunea finanţelor ei, cât şi controlul lui şcolar, pentru învăţământul din şcoalele ei confesionale, şi să coopereze cu el pe tărâmul social, ca de la organ public la organ public”[1373].

Lipsa de autonomie bisericească în modernitate este un efect al contractului social, care aşezând naţiunea deasupra corpurilor intermediare ale societăţii le-a anulat acestora libertatea de acţiune:

„Totuşi, în ce priveşte raporturile dintre spiritual şi temporal, concepţiunea aceasta, cu toate că prin articole exprese din Constituţiuni a sustras şi scutit spiritualul de formula «Toate puterile emană de la naţiune», ea însă prin însăşi puterea de sugestiune pe care o are asupra spiritelor, a deprins şi îndătinat pe guvernatorul laic cu socotinţa, că şi în cele sfinte puterile ar emana tot de la naţiune; de unde bineînţeles tendinţa şi deprinderea pentru guvernatorul laic de a se amesteca cât mai în larg în trebile bisericeşti”[1374].

Deşi Bartolomeu Stănescu propune ca regimul după care să funcţioneze Biserica Ortodoxă Română în contextul interbelic să fie acela al libertăţii religioase fără separaţie, ci respectând autonomia bisericească, tot acesta adaugă necesitatea păstrării caracterului confesional al statului român întrucât

„privilegierea acestei Biserici de către stat deci nu poate să dispară nici în acest regim de libertate parţială, sau de autonomie religioasă, ca una care este întemeiată după cum văzurăm pe motive atât de fireşti şi atât de organice, încât nu s-ar putea trece peste ele, fără să se facă o operă neîntreagă în sine şi rea pentru cauza sufletească a poporului. Fiind *înrudită* cu statul prin sufletul, prin trecutul şi prin întreaga fiinţă a poporului nostru, servindu-i cetăţenii în lupta lor de *moralizare,* şi fiind în acelaşi timp Biserica *majorităţii* acestor cetăţeni, privilegiile şi scutirile de mai sus i se cuvine Bisericii Ortodoxe din partea statului român şi sub noul regim de libertate, după aceeaşi regulă de întâietate, de care se bucură în toate formaţiunile omeneşti, de sub democraţie, *majorităţile* de orice natură”[1375].

Între privilegiile de care se va fi bucurat Biserica nu trebuie inclusă şi salarizarea clericilor în mod principial. În cazul românesc însă, trebuie stabilită o cotă a contribuţiei statului la salarizarea clerului ca şi la întreţinerea şi reparaţia bisericilor

[1372] *Ibidem*., p. 169.
[1373] *Ibidem*., p. 170.
[1374] Vartolomeu S. Bacaoanul, „Raportul dintre Stat şi Biserică…Noembrie 1912…”, p. 67.
[1375] Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea...”, pp. 171-172.

> „numai în legătură, fie cu *recunoştinţa* statului pentru *serviciile* pe care i le aduce Biserica plătită de el, prin munca şi prin capacitatea ei de educatoare a maselor, fie cu un anumit *calcul politic,* ca în cazul bunăoară al statului nostru faţă de biserica mahomedană de la noi, pe care a subvenţionat-o până acum, fie în fine în legătură cu *obligaţiunea lui legală,* de a-şi plăti către ea o anumită *creanţă,* pe care a contractat-o în trecut, ca în cazul statului românesc, care i-a secularizat Bisericei noastre Ortodoxe averile ei”[1376].

Este, în fapt, vorba despre o creanţă pe care statul român o are faţă de Biserica Ortodoxă încă din anul 1822, din timpul lui Ştefan Vogoride şi culminând cu secularizarea averilor bisericeşti iniţiată şi pusă în practică de Alexandru Ioan Cuza în anii 1863-1864 radical[1377]. Este reluat exemplul Italiei[1378], unde secularizarea averilor bisericeşti s-a făcut prin constituirea *Fondo per il culto* în 1866, al Austriei şi a Bucovinei[1379] unde optica a fost asemănătoare. Mai mult decât atât însă, raţiunea secularizării ce se află în inima intelectuală a Revoluţiei Franceze obligă la susţinerea bisericilor ale căror avere a fost confiscată. Soluţia aleasă de Bartolomeu Stănescu este aceea de a nu fi plătiţi preoţii ca nişte funcţionari de stat, deci în mod individual, ci ca statul să verse sumele necesare fie eparhiilor, fie întregii Biserici şi nu aceea de a păstra salarizarea preoţilor stabilită prin *Legea clerului de mir* din 1893, care „îi vicia cumplit, căci îi deprindea cu cerşitul şi cu lipsa de simţ”[1380]. Pentru Bartolomeu Stănescu salarizarea clerului de la bugetul de stat nu este contrară autonomiei bisericeşti şi nici chiar separaţiei, deoarece acesta considera că, asemeni profesorilor universitari a căror activitate se desfăşoară într-un registru de autonomie universitară, deşi sunt plătiţi integral de stat, preoţii la rândul lor nu sunt angajaţii statului şi drept consecinţă nu sunt funcţionari de stat: „Preoţii noştri nu sunt funcţionari de Stat, dar sunt funcţionari publici”[1381]. Atât preoţii, cât şi profesorii servesc o cauză publică în afara competenţelor de conservare a statului, anume desăvârşirea sufletului societăţii prin educaţie, cultură, morală şi religie, prin urmare sunt la dispoziţia publicului, dar nu a statului care ar trebui să fie interesat să le confere libertatea de acţiune şi independenţa financiară.

În continuarea argumentaţiei sunt aduse în discuţie exemplele altor state europene de tip constituţional confesional precum Austria, Germania sau Anglia. Viziunea comună dominantă în aceste societăţi este aceea că modernitatea descrie atât Biserica, cât şi statul ca

> „două organe sociale deosebite prin scopul pe care-l urmăresc şi prin mijlocele de care se servesc. Statul de pildă urmăreşte în primul rând conservarea popoarelor prin forţă şi prin lege; Biserica urmăreşte spre complectare desăvârşirea popoarelor prin jertfe şi virtute”[1382].

[1376] *Ibidem*., p. 172.

[1377] P. S. Vartolomei, Episcopul local, „Trebuinţa imperativă a omului...1926 la Mesagiul Regal...”, pp. 20-21.

[1378] *Idem*., „Interpelare asupra stării Bisericii...şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923”, p. 299.

[1379] *Ibidem*., p. 298.

[1380] Arhiereul Vartolomeu Bacaoanul, „O nouă orientare pentru plata...”, p. 320.

[1381] *Idem*., „Diferite cereri adresate Onor. Guvern în şedinţa Senatului din 2 Februarie 1923, pentru nevoile cele mai urgente ale Bisericii şi clerului ortodox”, în *Idem*., *Produsuri sufleteşti...,* p. 240.

[1382] *Idem*., „În ce raporturi de drept se va pune statul român...”, p. 114, nota 1.

Prin urmare, opţiunea pentru regimul de autonomie bisericească susţinută şi prin exemplele Bisericilor Ortodoxe din Bucovina şi Transilvania are ca ţintă libertatea organizaţională a Bisericii pentru epoca la care ne referim redusă la autonomie, dar cu o proiecţie ce trebuie să meargă către separaţie:

> „principiul fundamental, care va avea să le servească de bază nouilor raporturi în care statul se va pune cu biserica noastră pentru viitor, trebuie să fie principiul de *libertate,* restrâns însă deocamdată, pentru motivele deja arătate, numai la *autonomia bisericească*"[1383].

Referitor la regimul de separaţie care devine în scrierile sale un ideal-tip weberian, Bartolomeu Stănescu susţine că, pentru moment, doar în Statele Unite ale Americii acesta a dat roade:

> „Fiind lipsite de tradiţii vechi şi încătuşătoare ca statele europene, şi fiind deprinse cu mânuirea libertăţilor de tot felul chiar de la întemeierea lor, statele acestea şi-au înzestrat cetăţenii cu atâta deprinderi culturale, încât aceştia au devenit conştienţi de toate drepturile şi datoriile lor, nu numai ca cetăţeni, dar şi ca oameni cu obligaţiuni imprescriptibile către *Dumnezeu.* Mulţămită condiţiunilor ei speciale prin urmare, cum şi culturei înaintate a cetăţenilor ei, America a putut să aplice, fără nici o teamă de discordii publice, în cea mai mare parte din statele ei, principiul formulat de Montalembert şi împrumutat apoi şi de Cavour at Italiei, de a se avea *«Biserică liberă în stat liber»*[1384]. Principiul acesta, formulat pentru prima dată pe la 1830 de preotul francez Lammennais, din a cărui ceată de creştini radicali a făcut parte şi Montalembert care l-a popularizat, nu este dealtfel decât punerea în formulă politică a poveţii Mântuitorului, de a se da *Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu*[1385]. Pe terenul practic, principiul acesta nu face decât să ducă deadreptul la separaţiunea bisericii de stat, care ne apare, după spusele Mântuitorului, ca un regim juridic, stabilit de însăşi Sf. Evanghelie[1386], dar pentru care, noi, Românii de astăzi, nu suntem încă pregătiţi; şi pe care, nu-l vom putea aplica, decât în acel viitor îndepărtat, când şi masele noastre populare vor ajunge la acelaşi nivel de cultură, de voinţă sănătoasă şi de moralitate, la care se găsesc ajunse astăzi masele populare americane"[1387].

Prin urmare, separaţia Bisericii de Stat este o poruncă christică şi este de preferat oricărui alt tip de regim al cultelor. Consecinţa faptului că episcopul consideră separaţie dintre stat şi Biserică drept regimul ideal este faptul că acesta va cere în mod obsesiv ca regimul politic să-şi asume datoria desfacerii Bisericii de „privilegierea opresivă a statului" sub care a trăit de la 1822, de când statul român i-a încălcat Bisericii orice urmă de libertate „uneori încetul cu încetul, alteori prin lovituri mari neaşteptate"[1388]. Privilegierea opresivă i-a redus la tăcere Bisericii Ortodoxe ierarhia şi a distrus izvoarele moralităţii sociale atât individuale, cât şi publice. Episcopul Bartolomeu continuă cu o interesantă remarcă despre firea

---

[1383] *Idem*., „Principii pe cari va avea...", p. 174.

[1384] A. Briand op. cit., pag. 183. (nota lui Bartolomeu Stănescu)

[1385] Sf. Evanghelie după *Matei* cap. XXII vers. 21. (nota lui Bartolomeu Stănescu)

[1386] Vezi în privinţa aceasta şi pe marele jurist sociolog Fustel des Coulanges în *La Cité Antique,* concluziunea. (nota lui Bartolomeu Stănescu)

[1387] Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea...", p. 176.

[1388] *Idem*., „Vom avea autonomia…", p. 1.

românilor: „român ortodox (n.n. este) foarte superior ca inteligenţă şi ca putere de muncă, dar inferior ca forţă morală creştinului apusean”[1389]. Prin urmare, sub aspect religios-moral România este mult mai secularizată faţă de occidentul apusean. Ortodoxia românească contrastează chiar şi cu cea rusească, acolo unde ierarhii au rămas stăpâni peste averile bisericeşti, şcolile confesionale, etc. chiar şi în momentele cele mai opresive ale regatului ţarist în vreme ce

> „Episcopatul nostru din Regatul Român nu poate să bată nici o ulucă în gardul Episcopiei, fără voia şi bunul plac al Cassei Bisericii. De când e lumea lume, atâta înjosire şi atâta neputinţă pentru Episcopatul ortodox din Regatul Român nu s-a mai întâlnit”[1390].

Concluziile sale sunt de natură radicală, extrem de diferite faţă de poziţiile celorlalţi ierarhi:

> „Ei bine, de tipul acesta de priviligere, biserica ortodoxă a vechiului Regat român s-a hotărât acum să se desfacă cu grabă, şi dacă voiţi, chiar cu groază, şi *cu orice preţ;* şi fără să se gândească la separaţiune, care le-ar arunca şi pe stat şi pe biserică într-o altă extremă, şi într-un nou şir de păgubiri, biserica aceasta ţinteşte deocamdată numai la acea libertate de acţiune, care să o facă stăpână pe *iniţiativa ei canonică* şi pe *mijloacele materiale* ale întreţinerii ei, la care ea are dreptul din partea statului, după cum am văzut, şi pe care mijloace materiale ea însăşi le mai are, şi-şi le va mai putea agonisi. Ea pretinde deci *autonomia,* pe care Biserica ortodoxă a avut-o în Imperiul roman pe vremea lui Constantin cel Mare, iar între Români, până la Ştefan Vogoride, şi până la Regulamentul Organic, cu modificările bine înţeles, pe care i le pretind şi ei vremurile de astăzi”[1391].

Biserica nu este o instituţie de stat întrucât „statul nici nu a inventat-o prin politica lui, nici n-a creat-o prin legile lui, ca pe serviciile şi instituţiile publice, numite de stat”[1392]. Nuanţa introdusă de Bartolomeu Stănescu este aceea că Biserica nu este o *instituţie de stat*, ci o instituţie care îşi desfăşoară activitatea în limitele stabilite de către stat, episcopul fiind chiar şi în ipostaza sa laică direct interesat de Biserică datorită impactului cultural şi educativ pe care aceasta îl oferă societăţii:

> „instituţie în stat, adică este un organism social *independent* de Stat, prin origina ei, prin scopul ei şi prin mijloacele şi legile ei proprii; fiind însă dea-pururi obligată de binele public şi de dreptul de *comandament unic* al Statului, de a lucra în hotarele oricărui Stat, alăturea şi în prietenie cu Statul”[1393].

Autonomia cerută de Biserică prin vocea episcopului Bartolomeu poate fi susţinută în practică prin: autonomie administrativă pentru personalul bisericesc, autonomie pentru administrarea averilor bisericeşti, puteri ministeriale pentru Mitropolitul Primat în chestiunile referitoare exclusiv la Biserica Ortodoxă Română,

---

[1389] *Idem*., „Principii pe cari va avea...”, p. 177.
[1390] *Ibidem*., p. 177.
[1391] *Ibidem*., p. 179.
[1392] *Ibidem*., p. 179.
[1393] *Ibidem*., p. 180.

conlucrarea judecătorilor civili şi bisericeşti, precum şi în controlul statului în privinţa tuturor acelor activităţi bisericeşti ce aduc atingere siguranţei naţionale, ordinii şi moravurilor publice. Peste toate acestea statul este dator să-i acorde Bisericii o serie de *favoruri şi scutiri* menite să susţină respectul social datorat Bisericii de către societate: agravarea delictului de insultă la adresa clericilor şi a delictului de profanare a lucrurilor sacre şi cimitirelor, scutiri pentru preoţi de impozite, de strajă, de alte prestaţii precum şi înjumătăţirea costului transportului pe calea ferată.

O a doua chestiune ce trebuie impusă, în opinia ierarhului, este aceea a extinderii controlului statului asupra tuturor gestiunilor financiare ale Bisericii, urmărirea penală a tuturor abaterilor bisericeşti nerezolvate în interiorul Bisericii timp de un an. Toate acestea sunt motivate prin „unificarea între ele a dreptului general *raţional* cu dreptul special *bisericesc,* pentru clericii şi lucrurile bisericeşti din Regatul român[1394].[1395]" şi sunt o consecinţă a raţionamentului conform căruia niciun corp social nu trebuie să iasă de sub atenta supraveghere a statului.

Însă, complicitatea statului cu Biserica este o stare de fapt dăunătoare nu numai Bisericii, dar mai ales societăţii. Pe de o parte, raţiunea elitelor intelectuale deopotrivă politice şi culturale este dominată de materialism[1396], ceea ce face ca imixtiunea în afacerile bisericeşti a acestora să perpetueze o stare de lipsă de moralitate socială. Prin urmare, autonomia este revendicată atât în numele societăţii, cât şi al Bisericii:

> „biserica noastră ortodoxă nu şi-o va putea face în situaţiunea ei de astăzi, oricât de mult s-ar instrui şi s-ar deda la predicare, întrucât libertatea de acţiune atât a clerului cât şi a credincioşilor ei mireni se află înţelenită şi anulată de două autorităţi suprapuse una alteia, şi care nu se mişcă nici ele decât ca să se ciocnească şi să se contrarieze una pe alta. Autorităţile acestea sunt: cea a statului, pe care o numea până mai ieri Casa Bisericii şi cea a Episcopatului pe care statul a cercuit-o numai la Altar şi la cancelaria Episcopală. Plină de putere şi de incompetinţă, autoritatea Statului se confundă la noi în cele bisericeşti aproape regulat cu credinţa din curentul intelectual public din care se desprinde şi prin care se reprezintă şi mai ales cu interesele vremelnice ale politicii de la guvern; aşa că, amestecul ei în biserica noastră naţională însemnează, mai presus de orice anularea meritelor, prigonirea sau neglijarea capacităţilor, căpătuirea şi înălţarea reptilelor şi mai ales popularizarea apucăturilor de indiferenţă în credinţă, de combinaţiuni interesate şi chiar de lipsă de orânduială profesională din care decurge ca din cel mai nesecat şi mai otrăvit izvor, anularea pentru popor şi chiar pentru cler a influenţei învăţătoreşti şi moralizatoare a Bisericii lui Hristos"[1397].

[1394] Unirea dreptului comun raţional ca dreptul special al diferitelor instituţiuni şi intreprinderi sociale, prin întrunirea în aceeaşi instanţă judiciară a reprezentanţilor acestor două drepturi, e de natură *democratică,* şi nu medievală cum mi s-a imputat de un bărbat de stat; şi progresul în care trăim şi pentru care trăim a început să ne-o impună cu atâta putere, încât unirea aceasta figurează şi în Decretul-Lege dat mai zilele trecute, pentru judecarea abaterilor comerciale de la regulele pieţii. (nota lui Bartolomeu Stănescu)

[1395] Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea...", p. 183.

[1396] *Idem*., „Lângă Mare. Psalm de înfruntare a materialismului ştiinţelor pozitive...", pp. 440-441.

[1397] *Idem*., „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale...(II)", p. 241.

Sub autoritatea restrictivă a statului Bisericii i-a lipsit libertatea de acţiune. Statul însuşi a monopolizat serviciile de asistenţă socială făcute de Biserică până la secularizare, confiscându-i acesteia mijloacele materiale. Prin urmare, e nevoie

> „să contrabalansăm în cele bisericeşti autoritarismul statului nostru cu *libertatea de competinţă şi de acţiune a bisericii,* înzestrându-o pe aceasta din urmă şi cu *autonomia acţiunilor ei,* după cum o avem înzestrată prin canoane şi cu inamovibilitatea reprezentanţilor ei. Autoritatea statului trebuie păstrată în noua noastră legislaţiune bisericească numai în măsura utilităţii ei, adică numai ca un element de sprijin şi de contrabalansare a libertăţilor de competinţă şi de acţiune a bisericii noastre naţionale, şi nu ca o tutelă şi mijloc de sufocare şi de vitiere a puterilor şi aşezământurilor ei canonice. Prin autoritatea lui deci, din fericire atât de bine şi de puternic întemeiată, statul trebuie să-i ajute bisericii noastre să-şi creeze şcoale teologice şi confesionale, după *regulile ei* şi nu după ale statului, căci lupta pentru trai urmărită de stat nu e tot una cu lupta de moralizare şi de mântuire sufletească urmărită de biserica creştină ortodoxă, şi să-şi refacă averile trebuitoare existenţei şi misiunii ei filantropice, îndeletnicindu-se prin mâinile şi prin administrarea ei directă, conform canoanelor şi practicii seculare a fiinţei şi rosturilor ei pământeşti şi cereşti, şi nu prin mâinile indiferente sau prea încărcate de atribuţii şi de alte griji ale statului care i le-a confiscat”[1398].

A doua chestiune expusă, pe care o găsim parţial şi anterior, este legată de continuarea salarizării clericilor şi chiar a întreţinerii materiale a Bisericii, ca un demers temporar

> „*până când Biserica va fi în stare să trăiască din propriile ei averi şi venituri;* statul fiind obligat la aceasta, atât în virtutea unei creanţe de *drept civil, public şi internaţional,* pe care biserica o are asupra statului român prin secularizare, cât şi în virtutea serviciilor de ordine publică, de naţionalizare şi de moralizare, pe care Biserica aceasta, ca *matcă sufletească a poporului român,* i le-a adus şi i le va aduce acestui stat, chiar şi pe viitor, ca nici una din celelalte biserici din cuprinsul lui”[1399].

Consecinţa demersului teoretic al lui Bartolomeu Stănescu o reprezintă desfiinţarea Casei Bisericii[1400], instituţie în care acesta a ocupat funcţia de director pentru mai mult de un an de zile între 1912-1914. Aceasta este „o instituţie cezaro-papistă [...], cu totul neputincioasă, dar foarte proprie să pună biserica în neputinţă [...] din cauza incompetenţii ei fireşti şi a politicianismului pe care îl revarsă în biserică, cu sau fără voia ei”[1401]. Instituţia în sine care funcţiona atât în defavoarea Bisericii,cât şi a statului. Mai apoi decât atât, consideră episcopul, este necesară trecerea atribuţiilor ministrului Cultelor de a avea iniţiativă parlamentară în mâinile mitropolitului-primat împreună cu senatorii ierarhi de drept[1402].

[1398] *Ibidem*., p. 245.

[1399] Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea...”, pp. 183-184.

[1400] Această remarcă apare şi în unica monografie realizată despre această instituţie realizată de un alt director al Casei Bisericii: C. Dobrescu, *op. cit.,* p. 356.

[1401] Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea...”, p. 219, nota 1.

[1402] *Ibidem*., p. 184.

Distincţia dintre Biserică şi stat nu este comună majorităţilor teologilor ortodocşi antebelici. Bartolomeu Stănescu trasează clar linia dintre cele două, adăugând că amestecul uneia în afacerile alteia este dăunător întregii vieţi sociale:

> „Statul şi Biserica nu sunt numai două instituţiuni politico-juridice, pe care să le poţi preface după voinţă şi chiar să le poţi înlătura, ca în concepţia romantică, ci sunt mai ales două funcţiuni sociale, care trebuie să-şi aibă organele lor corespunzătoare, ca în concepţiunea ştiinţifică, care vede în societate nu produsul unui „contract social" ci o formaţiune organică produsă de însişi legile vieţii. Ca atare, Statul şi Biserica nu trebuie să tindă a se absorbi unul într-altul, ca în antichitate şi în evul mediu, ci trebuiesc să conviețuiască în înţelegerea de a-şi păstra fiecare în mâinile sale proprii atât scopul ce urmăreşte cât şi mijloacele trebuitoare ajungerii lui. Nerespectarea acestei reguli vatămă viaţa şi progresul public, tot aşa după cum se vatămă şi economia de viaţă a fiinţelor vii, la care se cearcă să se facă din ureche şi ureche şi ochiu totdeodată, adică atunci când se siluiesc organele să-şi acapareze reciproc funcţiunile lor"[1403].

Discursul rostit la instalarea în funcţia de director al Casei Bisericii din noiembrie 1912 scoate în evidenţă ambiţia arhiereului de a transforma această instituţie într-una autonomă care să servească exclusiv intereselor Bisericii. Simplu fapt de a fi numit un ierarh ortodox în această funcţie îi sugerează lui Bartolomeu Stănescu lipsa ingerinţelor pe care statul ar fi tentat să le aibă în administrarea financiară a Bisericii. Pentru ca Biserica să-şi pună în aplicare rolul social, acela al producerii de moralitate şi a unificării sufleteşti a naţiunii, are nevoie de autonomie şi libertate în ceea ce priveşte administrarea veniturilor ei:

> „Pentru atingerea unor scopuri aşa de însemnate, ca unele care interesează deopotrivă şi pe cei ce cred şi pe cei ce nu cred Biserica are nevoie de mijloace multe şi mânuite în ce priveşte directiva numai de acei reprezentanţi ai ei, pe umerii cărora apasă şi răspunderea îndeplinirii acestor scopuri"[1404].

Astfel, numirea unui cleric în funcţia de director al Casei Bisericii este un gest menit să oprească abuzurile pe care legislaţiile inspirate din contractul social le permit deoarece atât temporalul cât şi spiritualul sunt chemate să depăşească statutul de instituţii cu formă şi relevanţă politică şi juridică, şi să devină funcţii sociale:

> „*Temporalul* este pentru omenire funcţiunea socială, prin care se întreţin şi se organizează *puterile egoistice* ale oamenilor; şi ţinta lui este *pâinea,* iar sprijinul lui este *arma. Spiritualul* din potrivă este pentru omenire funcţiunea socială prin care se întreţin şi se organizează puterile *altruistice* ale oamenilor; şi ţinta lui e *îndumnezeirea* omului, iar sprijinul lui sunt *dragostea* şi *jertfirea* de sine. Prin temporal suntem legaţi de carne şi de cele ale cărnii; şi personificarea lui o avem în *Stat.* Prin spiritual dinpotrivă suntem legaţi de spirit şi de cele ale spiritului; şi personificarea lui o avem în *Biserică*"[1405].

[1403] Arhiereul Vartolomeiu S. Băcăoanul, *Scurte încercări de creştinism social...*, p. 57.
[1404] *Ibidem*., p. 63.
[1405] *Ibidem*., p. 68.

Biserica nu va cere statului român să renunţe la cultura şi civilizaţia bazată pe dreptul natural şi raţional asemeni Bisericii Catolice prin *Syllabus*-ul din 1864[1406], ci va încerca sa convingă

> „cum că numai dreptul natural şi numai raţiunea nu pot să ne dea, ca *baze exclusive* de cultură, decât o civilizaţie *egoistă,* cu idealul în bolşevism, pentru clasele sărace, şi cu felul de trai în *epicurism,* pentru clasele culte şi bogate, chiar şi atunci când teoreticeşte civilizaţia aceasta ar ţinti mai sus"[1407].

Ultima chestiune privitoare la autonomia bisericească se referă la „poziţiunea politică, pe care statul i-o va cere acestei biserici"[1408], care se reduce la botezul copiilor regelui în ritul ortodox, precum şi monopolul asupra oficierii de *Te-Deum*-uri ce implică servicii religioase dedicate instituţiilor statului în scopul consolidării unităţii naţionale. Scopul Bisericii devine producerea de moralitate în corpul social şi păstrarea unităţii sufleteşti a naţiunii[1409], pentru că „acolo unde unitatea religioasă nu există sunt momente când naţiunea nu se arată întreagă"[1410]. În schimb, în ceea ce priveşte reprezentarea parlamentară prin clericii senatori de drept

> „biserica ortodoxă nu înţelege să-şi rezerve dreptul acesta numai pentru ea, ci ea se va simţi fericită să-l folosească împreună, şi după aceleaşi reguli, cu biserica română unită a fraţilor transilvăneni, căreia i se cuvine astfel de reprezentare, nu *ca minoritate,* dar ca făcând parte din masa naţiunii româneşti, care, prin dreptul pământului şi-a avut întotdeauna Ierarhii ei în Divanuri şi în adunările ţării; şi care are, prin identitatea, şi a sângelui, şi a limbii cu poporul românesc, atât putinţa, cât şi datoria de a veghea la conservarea naţională a Românilor, în măsura puterilor ei, cum o şi face"[1411].

Apare menţionată obligativitatea orei de religie pentru toate şcolile publice şi private din România, fără însă ca Biserica Ortodoxă să beneficieze de monopol, ci aceste catedre să fie deschise tuturor confesiunilor religioase recunoscute. Dintre acestea, Biserica Greco-Catolică se poate „semiprivilegia"[1412] în raport cu celelalte confesiuni datorită faptului că greco-catolicii sunt cel puţin coparticipanţi la construirea naţiunii române în Transilvania[1413]. În ciuda acestui fapt, nu poate exista egalitate nici măcar la nivel simbolic între cele două Biserici deoarece

> „cultura confesiunii greco-catolice este opusă deadreptul pornirilor fireşti ale sufletului românesc, care prin construcţia lor intimă nu se poate împăca, nici cu amestecul puterii bisericeşti în atribuţiunile speciale ale puterii laice, cum o vrea papismul de care e legată

1406 Arhiereul V. Băcăoanul, „În ce raporturi de drept se va pune statul român...", p. 132.
1407 *Idem*., „Principii pe cari va avea", p. 187.
1408 *Ibidem*., p. 188.
1409 *Idem*., *Scurte încercări de creştinism social...,* p. 59.
1410 *Ibidem*., p. 62.
1411 Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea",, p. 188.
1412 *Idem*., „În ce raporturi de drept se va pune statul român modern...", p. 138.
1413 *Ibidem*., p. 113.

confesiunea unită, nici cu absolutismul şi imperialismul monarhiei papale, care decurg deadreptul din dogma primatului papal”[1414].

Prin urmare, *semiprivilegierea* Bisericii Greco-Catolice este o chestiune de cultură politică virtuală. Mai degrabă, episcopul se referă aici la felul în care şi-ar dori să arate cultura politică de inspiraţie ortodoxă din România decât la starea de fapt. În fapt, greco-catolicii beneficiază de merite în construirea naţiunii, cu precădere de redescoperirea latinităţii poporului şi limbii române, dar aportul lor este localizabil într-un timp şi spaţiu limitate, nefiind un efort care să fi însoţit permanent construirea naţiunii române: „Bisericile pe care le privilegiază statele sunt numai acelea, a căror acţiune religioasă este legată istoriceşte de civilizaţia, de patria, de naţiunea şi de suveranitatea lor naţională”[1415]. Alte motive care au legătură cu unitatea sufletească a românilor, precum şi cu ideea de suveranitate omogenă[1416] pe care ierarhul o reia în mai multe scrieri, se adaugă dogmei primatului papal, care pentru românii etnici este „o împietate evanghelică şi o erezie socială”[1417], precum şi lipsei de democraţie din interiorul Bisericii Catolice în general: „prin urmările ei sociale le confiscă libertatea popoarele, le ştirbeşte suveranitatea naţiunilor şi ridică spiritul de dominaţie, aşa de urgisit de Sf. Evanghelie la însăşi înălţimea sacră şi eternă a dogmelor creştine”[1418]. De asemenea, plata profesorului de religie trebuie să se facă conform unei grile egale cu cea a profesorilor de alte discipline. Toate aceste revendicări, Bartolomeu Stănescu le numeşte *drepturi politice*, înţelegând prin ele coparticiparea Bisericii Ortodoxe Române alături de guverne în exercitarea puterii politice.

Cea de-a doua parte a studiului dedicat relaţiei dintre stat şi Biserică şi intitulată *În ce va consta legea autonomiei bisericeşti?* reia o serie din argumentele prezentate anterior. Tocmai această repetiţie scoate în evidenţă accentul pus de ierarhul oltean asupra autonomiei bisericeşti şi a câtorva puncte definitorii pentru susţinerea ei: „Statul e necesar, dar să ne lase în vederile noastre spre a folosi şi lui şi Bisericii, contrariu vor suferi amândouă”[1419]. Este astfel necesară scoaterea Bisericii de sub administraţia statului care a dus la „o simplă biserică formalistă de Ceaslov la Altar şi de Cancelarie la Episcopate”[1420]. Exercitarea tutelei statului faţă de Biserică s-a făcut cu rezultate negative, de aceea Biserica trebuie să treacă de sub tutela statului sub însăşi tutela Bisericii înseşi, prin clerul şi creştinii din parohii:

[1414] *Ibidem*., p. 127.

[1415] *Ibidem*., p. 126.

[1416] „Religiunea acestei biserici (n.n. a celei oficiale) trebuie să fie să fie totodată religiunea marei majorităţi a cetăţenilor, pentru a-i înlesni statului o suveranitate de cea mai înghegată omogenitate. Pentru statele din orice timp, suveranităţile omogene au fost şi vor fi o adevărată binefacere pentru că sunt mult mai paşnice şi mai solidare decât suveranităţile eterogene (Arhiereul V. Băcăoanul, „În ce raporturi de drept se va pune statul român...”, p. 123.)

[1417] Arhiereul V. Băcăoanul, „În ce raporturi de drept se va pune statul român...”, p. 129.

[1418] *Ibidem*., p. 128.

[1419] „Desbaterile congresului preoţesc”, în *Gazeta preoţilor*, anul IV, no. 10, 4 octombrie 1919, p. 4.

[1420] Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea...”, p. 191.

„sprijinul şi controlul deci, [...] sub regimul autonomiei, biserica ortodoxă nu-l va mai căuta la stat, *unde nu l-a putut afla,* ci-l va căuta *în clerul* şi în masa *creştinilor* ei, rămaşi la vatra lor, adică neînvestiţi de stat cu puteri biurocratice. *De conlucrarea cu creştinii funcţionari de stat, biserica noastră va trebui* să fugă pe viitor, cât va putea mai mult, pentru că puterea publică pe care o deţin funcţionarii de stat, înăbuşeşte în ei *evlavia şi grijile creştine* pentru sufletul lor, şi îi face conştienţi numai de poziţia lor de stăpâni, cărora atât publicul, cât şi clerul de sub tutela lor trebuie să li se plece cu smerenie şi teamă, prin forţa nevoilor şi a deprinderii. Dimpotrivă, creştinul rămas la vatra lui, nefiind învestit cu puteri de stat, nu se va simţi ispitit nici să se sprijine pe puterea publică a statului şi să aibă pretenţiuni de stăpân al mulţimei, nici să se prezinte în faţa Ierarhiei cu acea ţinută jignitoare pentru ea, de *comandant public* sau oficial, împotriva căruia Ierarhia, ca şi publicul, n-au nici o resursă juridică de apărare în ţară la noi, chiar când se văd pe faţă năpăstuiţi şi batjocoriţi; ci, fiind redus numai la propriile lui puteri de simplu cetăţean, şi fiind obligat să-şi dea socoteală în faţa masei creştinilor, de felul cum a lucrat în cele bisericeşti, el va fi silit să se deprindă a vedea în clericii cu care lucrează, pe adevăraţii şefi ai bisericii din care face parte şi el, ca *simplu creştin* şi nu ca conducător; şi va lucra în cele bisericeşti, nu comandând, ci conlucrând cu tot respectul cuvenit şefilor lui bisericeşti, şi cu toată pietatea datorită acţiunilor şi lucrurilor bisericeşti”[1421].

Prin acest demers de apropriere a ierarhiei către popor şi a poporului către ierarhie, „îşi va relua din nou adevăratul drum al demersurilor ei evangelice, care la început n-a fost în spre stat ci numai în spre popor[1422] [...] cum şi deplina ei misiune”[1423]. Prin urmare,

„Biserica Ortodoxă Creştină, or în ce naţiune s-ar găsi, nu e decât o societate, formată din toţi oamenii care cred în Mântuitorul şi îi urmează învăţăturile şi pildele vieţii, sub conducerea clerului, în frunte cu Episcopul. Clerul mânuieşte comanda acestei societăţi, ca *comitet canonic,* fiind prezidat şi comandat de Episcop, care este investit în această privinţă cu atribuţiunile de şef şi comandant suprem, chiar de Sf. Apostoli şi de Sfintele Soboare ecumenice. Desfăcută de conlucrarea cu funcţionarii statului, şi reîntoarsă la vechea ei conlucrare cu poporul, *rămas la vatra lui,* biserica nu-şi va mai păstra nici măcar înfăţişarea de instituţie de stat, ci dimpotrivă, ea îşi va reîmbrăca în ochii tuturor adevărata ei natură de instituţie organică a societăţei şi a vieţii omeneşti, legată de societate şi de viaţă, prin aceleaşi legături fireşti şi nedesfăcute, ca şi însuşi statul, dar într-un mod deosebit şi într-un scop deosebit de cât el”[1424].

1421 *Ibidem*., p. 192.

1422 *„Datu-mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ. Ducându-vă deci învăţaţi toate neamurile, povăţuindu-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă; şi iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacului.“ (Sf. Evanghelie după Matei,* cap. 28 v. 18 şi următoarele). Citatul acesta, prin care se defineşte Constituţiunea perpetuă a Bisericei Ortodoxe ne arată, că stăpânul bisericii, care o tutelează, nu e statul, ci *Hristos,* întemeetorul ei, şi că lumea cu care trebuie să lucreze ea, nu sunt funcţionarii statului, ci creştinii, priviţi ca elemente constitutive, nu atât ale statului, ci ale naţiunilor. Statul însă, împins de însăşi natura lui de comandant unic, spre centralizarea şi dominarea tuturor fiinţelor şi iniţiativelor din cuprinsul lui, a încălcat constituţiunea canonică a bisericii; şi în locul creştinilor din naţiune, el şi-a vârât în biserică funcţionarii lui. Ca să scape de aceştia, biserica chiar de prin secolul al IV-lea a început să-şi strângă numai în mâinele Ierarhiei, nu numai atribuţiunile canonice de conducere, care i se cuveneau acesteia de drept, dar şi dreptul de conlucrare al clerului şi al poporului cu Înalta Ierarhie (Vezi Hefele *Hist. des Conciles* vol. I pag. 547). – nota lui Bartolomeu Stănescu.

1423 Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea...”, p. 193.

1424 *Ibidem*., pp. 193-194.

Statul şi Biserica sunt doar două organe sociale care nu pot dispărea, nu se pot înlocui sau substitui unul pe altul. În continuarea definirii autonomiei bisericeşti şi a modului în care aceasta trebuie pusă în practică arhiereul Bartolomeu reia ideea conform căreia şcolile teologice trebuie să fie exclusiv în administrarea bisericească. Apar în corpul textului detalii referitoare la materiile ce trebuie studiate, pensionarea clerului, modalităţi de conducere a parohiilor şi eparhiilor, alegerea clericilor etc.[1425]. Ultimele idei ale studiului sunt mai relevante pentru analiza politică a principiilor expuse de către ierarh. Raporturile dintre mitropoliţi şi ierarhii sufragani sunt consemnate ca fiind democratice în ciuda tendinţelor de administrare a Bisericii de către stat. Prin urmare, este nevoie de introducerea unei colegialităţi între ierarhi, aceştia fiind cu toţii suverani în eparhiile lor. Referitor la modul de alegere a acestora, Bartolomeu Stănescu nu continuă pe aceeaşi linie a autonomie bisericeşti ce tinde spre separaţie, asumând un rol decisiv şi reprezentanţilor unor instituţii de stat nu numai clericilor:

> „membrii Sf. Sinod se vor recruta astfel: Arhiereii «in partibus» vor fi aleşi de consiliile culturale şi moralizatoare ale Soboarelor Parohiale din partea de oraş sau din întreg oraşul unde va avea să-şi exercite candidatul atribuţiunile lui culturale şi moralizatoare, şi se vor confirma de Sinodul Mitropolitan respectiv. Arhiereii Vicari se vor alege de Colegiul Eparhial al Eparhiei vacante, şi se vor confirma ca şi Arhiereii «in partibus», adică tot de către Sinodul Metropolitan respectiv. Kiriarhii se vor alege tot de Colegiul Eparhial al Eparhiei vacante, se vor confirma de Sf. Sinod, se vor întări de Marele Consiliu de stat, format din toţi Miniştrii, din Preşedinţii Corpurilor Legiuitoare, din Preşedinţii secţiunilor Înaltei Curţi de Casaţie împreună cu Primul Preşedinte, sub preşedenţia Majestăţii Sale Regelui, şi se vor învesti de Majestatea Sa în mod tradiţional, prin înmânarea Cârjei Pastorale”[1426].

Bartolomeu Stănescu a fost un optimist considerând că prezentarea proiectului său ştiinţific în spaţiul public va avea un efect important asupra relaţiei dintre stat şi Biserică. Astfel în 1919 la întrebarea lansată de cotidianul *Universul* daca se va înfăptui autonomia bisericească acesta răspunde categoric afirmativ:

> „Da – o vom avea; pentrucă o susţine sfânta Evanghelie prin porunca: *Daţi Cezarului cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu*, pentru că o aprobă spiritul democratic al civilizaţiei moderne şi pentru că de astă dată ne-o impune falimentul regimului numit al Bisericii de Stat, care în mai puţin de 60 de ani a golit la noi Biserica Creştină de orice viaţă creştinească. O vom avea pentru că în lumea întreagă, civilizaţia modernă cu bază numai în raţiune şi în dreptul natural a pogorât valorile morale şi în suflete şi în moravuri [...] pentrucă omenirea a început să înţeleagă cum că numai raţiunea şi dreptul natural nu vor putea să-i dea decât o civilizaţie egoistă, care oricât ar fi de creiatoare în forme şi în idei de progres, ea totuşi nu va putea să cârmuiască lumea pe tărâmul practic în spre alte idealuri decât bolşevismul pentru masele populare şi epicurismul pentru clasele cu avere şi culte”[1427].

Episcopul însă, va observa de-a lungul perioadei interbelice faptul că autonomia bisericească în forma stabilită prin *Constituţia* din 1923 şi *Legea şi*

[1425] *Ibidem*., pp. 194-221.
[1426] *Ibidem*., pp. 224-225.
[1427] Arhiereul Vartolomeu Bacaoanul, „Vom avea autonomia…”, p. 1.

Statutul pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române din 1925 este doar o altă formă fără fond specifică modernizării României. Astfel atributul de Biserică dominantă, de altfel „lăsată la sapă de lemn, prin radicala secularizare a averilor ei”[1428], nu se regăseşte în dimensiunea proprietăţilor Bisericii Ortodoxe Române conform statisticilor oficiale prezentate de ministrul Cultelor şi Artelor, Alexandru Lapedatu, la 1 aprilie 1925 în Camera Deputaţilor. În 1925 media pentru fiecare parohie a proprietăţilor funciare ale principalelor culte din Regatul României se prezenta astfel: Biserica Ortodoxă Română din Vechiul Regat – 8 ha/parohie, Biserica Ortodoxă Română din Ardeal – 17 ha/parohie, Biserica Greco-Catolică – 26 ha/parohie, Biserica Unitară – 33 ha/parohie, Biserica Calvină – 34 ha/parohie, Biserica luterană – 62 ha/parohie, etc.[1429]. Mai mult decât atât, repartizarea cheltuielilor de la bugetul de stat pentru culte[1430] (aportul bugetului de stat pentru întreţinerea cultelor prezentat în lei la 1 milion de credincioşi: ortodocşi – 9 milioane, romano-catolici – 16, protestanţi – 18, mahomedani – 20, etc.) arată o disproporţie semnificativă în detrimentul Bisericii dominante motiv pentru care clericii sunt nevoiţi să iasă din preoţie pentru a deveni funcţionari publici sau avocaţi. Prin urmare, episcopul consideră la finele episcopatului său că în ciuda literei legii, „Biserica noastră nu şi-a dobândit nici azi autonomie ei”[1431].

Lectura pe care Bartolomeu Stănescu o oferă asupra arhitecturii politice epocii sale este dominată de spiritul materialist şi individualist iniţiat de revoluţia franceză. Drept consecinţă toate viziunile politice dominante sunt atinse de manifestările acestui ethos: „nu numai de la dreapta spre stânga, adică nu numai pe lungul drum de la tradiţia reacţionară la evoluţia anarhistă, ci se întâlnesc deopotrivă şi în lumea dela dreapta, ca şi în lumea de la stânga, ca în unele, care nu se deosebesc în ceea ce priveşte individualismul”[1432]. Ierarhul critică şi forma pe care a luat-o capitalismul amoral redus în lectura sa la lux, deturnări de fonduri publice, centrat pe monopoluri şi care lasă în afara bunăstării mai multe victime:

> „Întemeiată şi izvorâtă din concepţiuni materialiste şi ateiste, care către sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în secolul al XIX-lea, cuceriseră straturile intelectuale ale popoarelor din Apus, atât revoluţiunea franceză din anul 1789, cât şi revoluţiunile care i-au urmat, au creat, vrând nevrând, un curent *individualist* şi deci *egoistic,* din care s-au desprins, juridiceşte şi politiceşte, atât constituţiunile şi legislaţiunile statelor moderne de azi; cât şi directivele şi organizaţiunile partidelor politice şi sociale de concepţie şi de structură: *burgheză, socialistă, comunistă* şi *anarhistă;* cât şi directivele economice de *capitalism,* lacom şi fără saţ construit şi afirmat în industrii de tot felul; cât şi luxul în clădiri şi în îmbrăcămintea omenească; cât şi deprinderea de spoliare a mai tuturor avuţiilor publice şi a nevoilor trupeşti şi spirituale ale popoarelor, de

[1428] *Idem*., *O scurtă privire asupra…,* p. 12.

[1429] Alexandru Lapedatu, *Două cuvântări cu privire la noua lege pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române rostite în Senat şi în Adunarea Deputaţilor*, Tipografia Bisericească din Sfânta Mânăstire Cernica, 1925, p. 9.

[1430] P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Interpelare asupra stării Bisericii... şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923...”, p. 315.

[1431] *Idem*., *Cursuri misionare cu preoţii…*, p. 56.

[1432] *Idem*., *Scurte încercări de creştinism social …*, p. XII, nota 2,

către cârmuitorii lor politici, dedându-se pe tărâmul economic la trusturi, la monopoluri şi la tot fel de fel de combinaţiuni de îmbogăţire *fără muncă;* şi de parvenire socială *fără merite*[1433]".

În acest sens, rostul în lume al Bisericii este dublu: „întărirea vieţii omeneşti prin puterea credinţei [...] în al doilea rând el constă din lupta grea şi prelungită a purificării vieţii omeneşti sub raportul moral"[1434]. Rolul Bisericii este să aducă Împărăţia Cerurilor pe pământ, idee-manifest prezentată ca ambiţie a mişcării creştinismului social european şi românesc. În epoca modernă Biserica se loveşte în acest demers de două instituţii potrivnice: statul şi pozitivismul, care se află în complicitate, una susţinându-o pe cealaltă într-o deplină anormalitate:

„Cultura pozitivă se plămădeşte, cum se ştie, în şcolile de Stat. Ea însă nu e prin plămădirea aceasta, o lucrare de Stat, peste care Statul să fie stăpân, până a o suprima dacă ar vrea; ci ea e un produs personal, şi deci independent de Stat, al minţilor şi voinţelor celor dotaţi cu inteligenţe alese din naşterea lor. Cultura pozitivă se produce prin urmare în mod liber şi îşi poate organiza instituţii autonome cu totul, faţă de Stat"[1435].

Fiecare dintre cele trei instituţii cuprinde în sine câte o lege naturală din care îşi dezvoltă scopul şi acţiunea după cum urmează: statul – existenţa şi bunăstarea vieţii, pozitivismul – nevoia de cunoaştere, iar Biserica – desăvârşirea sufletească şi morală. Prin urmare, fiind născute din trei legi naturale, toate acestea sunt legitime. Definiţia pe care ierarhul o dă statului este aceea a unei birocraţii care nu precede, ci succede persoana umană, creată pentru a servi oamenilor şi care drept consecinţă este supusă răspunderii publice:

„afirm că Statul nu este fiinţă primordială, ci este fiinţă derivată, că înainte de a fi fost vreun Stat, a fost omul, că omul a creat Statul şi creaţiunea nu poate să fie stăpână peste creatorul său şi să aibă mai multe drepturi ca el. Statul, deşi servitor al individului şi al poporului, e menit totuşi să direcţioneze, să controleze şi să sprijinească pe cei ce l-au creat, pentru că fiind legală întruparea efortului lor comun, el e un organ de competinţă şi de putere, mult mai superior decât indivizii şi decât chiar poporul"[1436].

Astfel, ele nu se vor putea înlocui una pe alta şi nici nu va dispărea vreuna dintre ele vreodată:

„Dovada o fac dealtfel zadarnicile încercări ale Statelor, zise moderne şi laice, de a se desface complect de Biserica lui Hristos, nu numai prin legi, dar chiar prin constituţiune de Stat, cum de pildă s-a făcut în Apus, unde pentru cazul din Franţa bunăoară, s-a văzut că Statul a trebuit să revină din nou la cooperarea dintre el şi Biserica poporului său, pe care Franţa de ieri aproape o eliminase din Stat"[1437].

1433 *Idem*., „Rolul etern al Sfintei Biserici...", p. 40.

1434 *Idem*., „Rostul în lume al Bisericii lui Hristos…7 Octombrie 1930…", p. 361.

1435 *Ibidem*., p. 361, nota 1.

1436 P.S.S. Vartolomeiu, „Datoriile economico-sociale ale statului din punct de vedere creştin", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul V, iunie 1924, no. 1, 2, 3, p. 28.

1437 *Idem*., „Rostul în lume al Bisericii lui Hristos…7 Octombrie 1930...", p. 364.

Întrebarea pusă de ierarh este dacă Biserica Ortodoxă Română vede cu ochi răi statul şi cultura pozitivistă? Pentru a oferi acest răspuns, Bartolomeu Stănescu reia teza conform căreia ortodoxia românească a fost şi este un instrument de *nation-building*, Biserica a servit statului prin unificarea sufletelor într-o singură conştiinţă naţională şi, deci, prin conturarea unui suflet al societăţii:

> „Biserica noastră a căutat dimpotrivă să-l slujească pe Stat, în primul rând unificându-i şi omogenizându-i sufletește poporul prin credinţele Dumnezeeşti şi de viaţă dătătoare ale ei, şi consolidându-l pe acest popor într-o singură naţiune, prin tradiţii, prin moravuri şi prin obiceiurile creştine de o puternicie conservativă (şi coezionistă)”[1438].

În perioada de după anul 1927, când ierarhul oltean renunţă la priorităţile sale intelectuale şi se concentrează pe activitatea din cadrul episcopiei Râmnicului Noului Severin, solicită clerului oltean o poziţie temperată faţă de disputele politice. Prin urmare, preoţii eparhiei trebuie să fie atenţi la statul laic şi cultura pozitivistă, fiind sfătuiţi în 1930 cu „retragerea întregului acest cler, peste un an sau doi, din toate cluburile şi partidele politice al Ţării”[1439]. Acest demers este inspirat de faptul că

> „politica la noi s-a văzut că din ce, în ce, devine tot mai rea, ca procedeuri, neproducând ca element activ şi permanent nimic altceva decât egoismul şi individual şi de grup, care apare pus la largul sălbătăciilor lui nesfârşite, ba chiar şi stimulat din lăcomia de bani fără saţ prin satisfaceri de ranchiune şi de patimi de o rară josnicie şi de o nemaipomenită pagubă şi în interesele materiale, cum şi în calităţile morale ale sufletului credincios şi cinstit al neamului românesc”[1440].

Atitudinea sa este repetată până în 1935 dat fiind faptul că „preotul trebuie să fie în afară de politică, pe deasupra politicii şi în contra politicii”[1441]. Bartolomeu Stănescu preconizează încă din 1930 asumarea unei viziuni politice de către *Renaşterea* fără ca aceasta să fie transformată într-un partid politic, în ideea în care orice corp social chiar dacă nu-şi propune exercitarea puterii politice beneficiază prin însăşi natura sa de relevanţă politică:

> „Toate aceste trebuinţe, materiale, spirituale, morale, sociale şi naţionale ale poporului nostru, va avea să le expună într-un program de făptuiri politice, această corporaţiune preoţească a poporului oltean, prezentând acest program, spre aprobare şi aducere la îndeplinire, partidelor politice, cu prilejul alegerii lor prin votul universal al poporului. Voturile acestei corporaţiuni, ca şi cele ale creştinilor, care o vor simpatiza şi urma pentru cinstea şi iubirea şi sacrificiul evanghelic pe care fiecare membru al acestei corporaţiuni le va face chiar de acum pentru enoriaşii din parohia sa, se vor da numai acelui partid politic care îşi va însuşi public prin însuşi guvernul său, că va îndeplini aidoma dispoziţiile numitului program şi care în acelaşi timp îi va asigura acestei corporaţiuni de clerici, spre liniştirea ei, asupra îndeplinirei angajamentului luat de Guvern, câte un Preot deputat de judeţ, indicat guvernului şi partizanilor săi de corporaţiune preoţească, care îi va desemna pe numitul preot, după meritul, cultura şi energia lui şi pe care

[1438] *Ibidem*., p. 365.
[1439] *Ibidem*., p. 369.
[1440] *Ibidem*., p. 369.
[1441] Vartolomeiu Stănescu, „Preotul şi politica”, În *Renaşterea*, *revistă de cultură religioasă*, anul V, nr. 4, aprilie 1926, p. 250.

> corporaţia îl va trage la răspundere, cu sancţiuni cerute şi nouă, oridecâte ori acest delegat judeţean al preoţimei nu-şi va îndeplini cu conştiinţă îndatoririle puse lui de corporaţiunea preoţească, care l-a desemnat. Desigur însă că numita corporaţiune nu va tinde niciodată să se prefacă într-un partid politic, bisericesc, sau nu. Datoria imediată a noastră, în privinţa aceasta va fi ca imediat să desfiinţăm atunci corporaţia. Iar dispoziţia aceasta, o luăm pentru că în felul acesta ar deveni şi corporaţie cu bază în egoism şi în patimi şi interese speciale de partid. Corporaţia se va ţine deci, cât mai departe de o astfel de ispită satanică, căutând în mod paşnic, demn, statornic şi hotărât de a-şi servi poporul din care se trage şi pe care-l are încorporat din tată în fiu în Biserica lui Hristos „una, sfântă, sobornicească şi apostolicească", împăcându-i astfel prin cârmuirile de stat toate trebuinţele vieţii şi progresării lui necurmate, de care neamul nostru este cel mai demn[1442]".

Prin urmare efortul intelectual al lui Bartolomeu Stănescu pe tema relaţiei dintre stat şi Biserică este unul dublu. Pe de o parte, Bisericii îi trebuie asigurată autonomia ca etapă esenţială în drumul spre separaţia totală de stat, pe de altă parte, acesta concepe un proiect pe care-l putem subscrie sintagmei teologului britanic John Milbank *a new kind of bureaucratic management of believers*, specific Bisericilor creştine în modernitate: „O Biserică ce se înţelege pe sine ca având o sferă de interese particulare va prelua din procedurile suveranităţii politice şi va inventa un nou management birocratic al credincioşilor"[1443].

Istoria birocraţiilor pre-statale în care, în lipsa cetăţeniei politice, oamenii erau simpli supuşi ai monarhului de drept divin ne indică inversarea raporturilor dintre cetăţeni şi stat în modernitate. Astfel, dacă în antichitate statul se suprapunea peste comunitatea religioasă, modernitatea aduce separaţia de inspiraţie liberală dintre public şi privat, drept şi datorie, Biserică şi stat[1444]. Totuşi, această separaţie, apreciată pozitiv de Bartolomeu Stănescu, este totuşi cea care a permis materialismului să domine atât cultura, cât şi arhitecturile sociale şi politice ale modernităţii. Într-un alt discurs, ierarhul va descrie negativ modelul separaţiei totale dintre stat şi Biserică, Franţa devenind după 1905 „o ţară [...] fără busolă"[1445]. Bolile de care suferă societăţile europene în general, iar cea românească într-un procent şi mai evident sunt astfel legate de materialism. Sub aspect politic, Bartolomeu Stănescu le descrie astfel:

> „a patra boală, fiind de ordin social, se caracterizează prin concepţiunile şi atitudinile de care se conduc, ca norme de civilizaţie şi progres, partidele politice: *burgheze, socialiste, comuniste* şi *anarhiste,* pe care imoralitatea şi amoralitatea psihică de mai sus, le-a împins la *demagogismul* cel mai *despotic* şi cel mai *cinic* cu putinţă"[1446].

1442 *Idem*., „Rostul în lume al Bisericii lui Hristos...7 Octombrie 1930...", p. 370.

1443 John Milbank, *Theology and Social Theory...*, p. 413.

1444 Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noul-Severin, „Rolul etern al Sfintei Biserici...", p. 63.

1445 „Discursul Prea Sfinţitului Episcop D.D.Vartolomeiu ţinut în ziua de 27 iunie 1926, la deschiderea Congresului Soc Renaşterea a preoţilor din Eparhia Râmnicului Noul Severin", în *Renaşterea, revistă de cultură religioasă*, anul V, nr. 10, octombrie 1926, p. 369.

1446 Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noul-Severin, „Rolul etern al Sfintei Biserici...", p. 84.

În acelaşi timp, formula separaţiei stat-Biserică era dificil de pronunţat în epocă. Anul 1919 este dominat de avalanşa de ştiri care vin din Rusia, ţară în care regimul politic instaurat de V. I. Lenin însemna în domeniul cultelor nu doar separaţia totală şi agresivă între stat şi Biserică, ci şi închiderea multor locaşuri de cult. Astfel, separaţia ca şi concept era asociată exclusiv cu doctrinele politice socialiste, situaţie în care, deşi chiar şi preoţii doreau un regim al cultelor în care guvernele să nu aibă niciun cuvânt de spus, formula rămâne greu de pronunţat în epocă atât de către preoţi[1447] cât şi de către Bartolomeu Stănescu:

> „libertatea apare ca singurul instrument social cu care orice fiinţă vie îşi pune în mişcare iniţiativa, îşi pune în valoare puterile şi menirea şi devine în drept şi în putinţă de a-şi purta răspunderile. La aceeaşi libertate însă nu poate să ajungă decât sau prin separaţiunea de Stat pe care n-o voim, sau prin autonomie faţă cu Statul, pentru care luptăm"[1448].

Astfel, viziunea politică a lui Bartolomeu Stănescu, ca iniţiator al mişcării pentru autonomie bisericească[1449], este aceea de a crea un stat subsidiar[1450], care să respecte autonomia corpurilor sociale intermediare dintre el şi cetăţeni şi de care totuşi Biserica să fugă „cu grabă şi poate şi cu groază"[1451]. La nivel teoretic Bartolomeu Stănescu, cel puţin în perioada de până în 1927, a susţinut o viziune antietatistă. Pentru că „nimeni nu poate confunda Statul cu natura care l-a creat"[1452], aşadar voinţa cetăţenilor semnatari ai contractului social precede formarea statelor, atunci statul trebuie să fie doar un instrument al binelui comun. Acest instrument însă, fiind supus materialismului şi pozitivismului nu reuşeşte să împace nevoile spirituale şi morale ale cetăţenilor şi, pe cale de consecinţă, are nevoie de o instituţie care să aibă capacitatea de a produce moralitate în societate. Această instituţie este în cazul românesc Biserica Ortodoxă, care şi-a asumat şi a primit de la stat rolul de instrument al construcţiei naţionale. De aici, Bartolomeu Stănescu denunţă complicitatea dintre stat şi Biserică în termeni opresivi. Biserica este stopată în lucrarea ei de imixtiunea statului, este aservită intereselor partidelor aflate la guvernare şi neputincioasă în a schimba starea de fapt din cauza inerţiei ierarhiei. Prin urmare, ar fi nevoie de stabilirea unor noi relaţii între Biserică şi stat, o relaţie în care cele două să se privească circumspect datorită diferenţei de competenţe: statul se ocupă de chestiunile materiale, iar Biserica de cele spirituale. Măsurile propuse sunt completa izolare a Bisericii (sub aspect financiar, administrativ, etc.) de sub tutela statului, cu excepţia controlului care trebuie să devină riguros din partea statului asupra administrării averilor şi raporturilor de muncă din Biserică:

1447 Econ. D. Georgescu, „Autonomia Bisericii", În *Gazeta preoţilor*, anul IV, no. 4, 14 aprilie 1919, pp. 2-3.

1448 Arhiereul Vartolomeu Bacaoanul, „Vom avea autonomia…", p. 1.

1449 T.P.Păcescu, „Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române", în *Noua Revistă Bisericească*, anul VII, nr. 1-3, aprilie-iunie 1925, p. 9.

1450 Chantal Millon-Delsol, *op. cit.*, passim.

1451 Teodor P. Păcescu, *Probleme actuale bisericeşti...*, p. 13.

1452 *Ibidem*., pp. 363-364.

„ieşirea ei (n.n. a Bisericii) la larg în câmpul datoriilor evanghelice alături de popor prin deşurubarea atribuţiunilor canonice ale Ierarhiei de sub puterea politică a Statului şi îndeosebi de sub frâna apăsătoare şi nefirească a birourilor Cassei Bisericii, unde sunt desigur cei mai buni creştini, adică fii de-ai ei, dar fii, care în virtutea crâmpeielor de putere politică pe care le deţin dela Stat prin funcţiunilor lor vrând-nevrând împinşi până să-i dea comandă şi însăşi Ierarhiei, oricât de mici ar fi”[1453].

Dacă putem desemna construcţia teoretică a idealului-tip de inspiraţie weberiană asupra relaţiei stat-Biserică ca fiind una atipică nu doar pentru ortodoxia românească a epocii, ci pentru întreaga ei istorie, nu acelaşi lucru îl putem susţine şi în cazurile în care Bartolomeu Stănescu se referă la reformele imediate ce trebuie făcute. Astfel, deşi salarizarea clerului din fonduri publice este prezentată ca fiind contrară poruncii evanghelice, totuşi statul va mai trebui să susţină acest lucru în virtutea creanţei pe care Biserica o are de recuperat din momentul secularizării averilor bisericeşti[1454]. Salarizarea ar fi urmat să fie suportată ca de altfel şi o oarecare participaţie la întreţinerea bisericilor până când Biserica şi-ar fi creat mijloacele, instituţiile şi resursele necesare ca autonomia ei să se transforme în separaţie totală.

Un al doilea element prezent în discursul episcopului şi care nu mai face notă discordantă cu cel al Sinodului şi clericilor se referă la ideea de *Biserică naţională*. Ortodoxia românească trebuie, în opinia ierarhului, să revendice în continuare acest statut datorită participaţiei sale la construirea naţiunii române, precum şi ca un mijloc simbolic al prezenţei sale în spaţiul public prin monopolul asupra oficierii *Te-Deum*-urilor dedicate instituţiilor şi sărbătorilor naţionale.

Perspectiva adoptată de Bartolomeu Stănescu este una cuprinsă în mişcarea creştinismului social de inspiraţie conservatoare sau contra-revoluţionară datorită apelului la tradiţia milenară a ortodoxiei româneşti, dezideratului prezenţei Bisericii în Parlament prin senatori de drept ierarhi, importanţei acordate religiozităţii colective, a prezenţei disciplinei de studiu religie în învăţământul public şi privat, statutului privilegiat pentru clerici în societate, reorganizării Bisericii prin creşterea autorităţii, autonomiei şi importanţei comunităţilor mici (parohie, eparhie) în detrimentul celor mari, etc. Elitismul nu apare în capitolul de faţă ca fiind enunţat explicit în mod direct, dar poate fi dedus indirect prin tema neîncrederii în popor. Cu toate acestea, nu putem încadra proiectul său într-un anumit grup de autori creştini sociali din cauza faptului că nici unul dintre autorii citaţi de ierarh care reprezentând sursele sale intelectuale nu ocupă o poziţie atât de înaltă în ierarhia unei Biserici.

Pe de altă parte, elemente specific liberale care apar în gândirea ierarhului sunt de natură să confirme eclectismul creştinismului social: apelul la dreptul natural, contractul social chiar în forma lui derivată de inspiraţie durkheimiană[1455], separaţia stat-Biserică, interzicerea preoţilor de a face politică, interzicerea

[1453] Arhiereul Vartolomeu Bacaoanul, „Vom avea autonomia…”, p. 1.
[1454] „Cele trei rapoarte ale secţiunilor:…”, p. 95.
[1455] Vartolomeu S. Bacaoanul, „Raportul dintre Stat şi Biserică… Noembrie 1912”, pp. 58-67.

funcţionarilor publici şi a politicienilor în structurile decizionale ale Bisericii, admiraţia faţă de liberalism şi modelul de relaţie stat-Biserică în Statele Unite ale Americii şi Marea Britanie, ideea de libertate, monopolul statului asupra controlului activităţilor financiare şi neutralitatea confesională a statului care lipseşte în revendicările privind prezenţa simbolică a clerului la evenimentele naţionale, dar este prezentă în chestiuni care ţin de finanţarea cultelor. Practic Bartolomeu Stănescu respinge doar forma dură a dualismului stat-Biserică şi propune o relaţie bazată pe reconciliere din moment ce nu vrea să localizeze Biserica doar în sfera preocupărilor private, ci accentuează relevanţa ei publică.

Astfel, Bartolomeu Stănescu propune o separaţie a Bisericii de stat făcută în etape şi concomitent cu construirea democraţiei, ceea ce înseamnă pentru moment obţinerea unei autonomii bisericeşti chiar mai categorică decât cea şaguniană[1456] şi definită ca

> „libertatea morală a Bisericii sub supravegherea Statului. E un sistem de relaţiune între Biserică şi Stat care cuprinde înainte de toate grija organizării proprii a instituţiunii, care cuprinde libertatea profesiunii credinţii, alcătuirii programului de activitate, alegerea liberă a personalului, coordonarea puterii bisericeşti cu cea laică, lăsând Statului controlul asupra chipului cum Biserica răspunde la satisfacerea nevoilor reale ale societăţii”[1457].

Totodată separaţia dintre stat şi Biserică este una de natură ontologică. Biserica, drept expresie a realităţii harului divin scapă capacităţii dreptului pozitiv de a-i fixa natura în legi:

> „Biserica creştină nu este creiată de dreptul constituţional al noroadelor, - ca statul – ca să se supună lui pentru toate învăţăturile regulelor juridice şi metodelor ei de lucru. Biserica creştină, reprezentând inima şi conştiinţa omului, care sunt libere din natură, nu se poate absorbi în stat şi nu poate dispărea în regimul lui de drept, dupe cum sufletul omenesc nu se absoarbe în trupul nostru şi nu dispare sub instinctele şi animalităţile trupului”[1458].

Cele două instituţii nu se pot confunda una cu cealaltă, deşi

> „până acum sistemul bizantin – sistemul cezăresc a fost hotărâtor. Bazaţi pe faptul că Biserica e naţională, ea a fost redusă la o simplă instituţiune de Stat, puterea laică – adecă acea putere din afară de Biserică şi de duhul Bisericii a avut prea mare influenţă în treburile bisericeşti şi biserica s-a secularizat. Spiritul de devoţie, conştiinţa creştină a unei puteri de ordin supra-natural, treptat treptat a fost înlocuit cu acel vulgar politicianism, ale cărui idei conducătoare au fost egoismul cras şi materialismul ateic [...] Să emancipăm deci Biserica [...] Să facem ca ea să planeze deasupra noastră, deasupra luptelor noastre curente, deasupra luptelor noastre politice. Politica în sensul afacerilor curente, politica cu două limbi, care perverteşte caracterele, trebue exclusă din Biserică. Pentru bunul mers al statului nostru Biserica trebue să fie liberă”[1459].

[1456] *Idem*., „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale…(I)”, pp. 173-174.

[1457] Dr. V. Gh. Ispir, „În chestia reorganizării Bisericii…”, p. 184.

[1458] P. S. Episcop Vartolomeiu, „Lămuriri asupra dreptului episcopal de a-şi pedepsi creştinii”, în *Renașterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 2, februarie 1926, p 45.

[1459] Dr. V. Gh. Ispir, „În chestia reorganizării Bisericii…”, p. 185.

Statul român a fost atât în epoca medievală prin domnitori, cât mai ales după 1860, unul dintre cele mai intruzive în viaţa bisericească modelată de harul divin:

> „administraţia bisericească care s-a făcut până astăzi de *laicismul românesc.* Dar să trecem mai departe. D-lor, noi eram băgaţi în viaţa civilă pe la justiţie, şi prin multe alte laturi ale desfăşurărilor ei; şi le-am cedat cu plăcere toate aceste atribuţiuni revendicate de puterea politică, fiindcă puterea politică spunea: că i se cuvin ei şi că le va face mai bine decât Biserica. Foarte bine a zis Biserica noastră fără vre-o împotrivire. Ia-le, şi să-ţi ajute Dumnezeu, ca să le faci mai bine, că va profita acelaşi popor pe care împreună îl servim. Dar puterea civilă nu s-a mulţumit numai cu înlăturarea noastră din viaţa socială, ci ne-a *înlăturat* cum văzurăţi şi din *casă de la noi,* ca la seminare de pildă şi ca la programa religioasă din şcolile publice”[1460].

Prin urmare, Biserica doar „înlăturând toate intervenţiile cârmuirii laice a Statului”[1461] va putea ocupa locul central în interiorul societăţii civile şi în exteriorul statului, un loc pe care-l rezervă creştinismul social promovat de Bartolomeu Stănescu, nu numai instituţiei divino-umane, ci tuturor comunităţilor naturale şi corporaţiilor intermediare formate de persoanele umane în mod liber.

[1460] P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Interpelare asupra stării Bisericii... şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923”, p. 335.

[1461] *Idem*., „Cronica internă – Rezoluţii episcopale”, *Renaşterea*, nr. 10, anul XIII, octombrie 1934, p. 384.

8. Subiectul politic în gândirea creştin-socială a lui Bartolomeu Stănescu

Perspectiva metodologică abordată în acest capitol este inspirată din opera lui Michel Foucault despre subiect şi putere, cea din urmă însemnând modul de a acţiona asupra acţiunilor. Pentru Foucault esenţa puterii este de găsit nu doar în instituţii sau indivizi, ci şi în structurile profunde ale societăţii deoarece relaţiile de putere sunt înrădăcinate în întreaga reţea de legături sociale, iar realităţile sociale sunt construite discursiv prin structuri externe de limbaj şi putere.

În acelaşi timp vom folosi şi analiza de discurs pentru a identifica subiectul politic propus de creştinii sociali de la sfârşitul secolului al XIX-lea în Franţa, precum şi de episcopul Bartolomeu Stănescu în România interbelică. De asemenea, vom folosi perspectiva teologului britanic John Milbank asupra liberalismului[1462] ca filosofie politică ce nu are ca preocupare centrală adevărata natură a persoanei umane din perspectivă creştină, ci un individ abstract, strict material, asocial şi cu o natură ruptă mai degrabă de, decât din creaţia lui Dumnezeu. Idealul liberal clasic a fost acela al unui individ fără tradiţii şi credinţă religioasă, dar înzestrat cu o puternică voinţă liberă. Prin urmare, pentru teologul britanic liberalismul este nenatural, ceea ce înseamnă că atât contractul social cât şi ordinea socială au nevoie de o reflecţie creştină superioară discursului liberal despre drepturi şi primatul voinţei[1463].

Deşi conceptul de subiect politic este unul dintre cele mai importante din ştiinţa politică, foarte puţini politişti au încercat să-l definească şi să-l folosească[1464] fără să însă propună o definiţie operaţională a conceptului. Prin urmare, vom încerca să înţelegem centralitatea subiectului politic în teoria şi filosofia politică şi să testăm ipoteza conform căreia mişcarea creştin-socială a încercat să propună la nivel de discurs şi reflecţie un nou subiect politic al modernităţii dominate de clivajul liberalism-socialism.

Conform teoriei lui John Milbank, politica seculară este un construct teologic din moment ce odată cu invenţia secularului ca spaţiu şi timp distinct de sacru a fost redefinit un nou spaţiu în termeni de putere, proprietate şi suveranitate absolută. Prin urmare, însuşi spaţiul public care începe să fie conturat după fixarea limitelor proprietăţii private de către John Locke („fiecare om are o proprietate în persoana sa”[1465]) a fost pus sub semnul păcii liberale menţinută de o putere nedisputată dar

---

[1462] John Milbank, *Theology and Social Theory…*, pp. 9-26.

[1463] *Idem*., 'The Gift of Ruling…', p. 339.

[1464] Daniel Barbu, ”Critica comunismului românesc. O lectură teologico-politică”, în *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, vol. X, no. 4, 2010, p. 628; *Idem*., *Republica absentă...*, p. 236, 169-270.

[1465] John Locke, 'An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government', în Sir Ernest Barker (edited with an introduction by), *Social Contract. Essays by Locke, Hume and Rousseau*, Oxford University Press, London/ Oxford/ New York, 1960, p. 17.

nu şi un consens majoritar continuu[1466]. Liberalismul sub forma proprietăţii private nerestricţionate, suveranităţii absolute, contractului social, a drepturilor descrie astfel oamenii ca indivizi cu voinţă, capacitate şi impuls de conservare.

Prin urmare, exceptându-i pe monarhii de drept divin nu putem vorbi de persoanele umane ca fiind subiecte politice înainte de naşterea liberalismului pentru că omul ca fiinţă cu demnitate şi cunoscător al sinelui se naşte concomitent cu individul aflat sub supraveghere continuă. Astfel, formele de putere exercitate asupra indivizilor sunt cele care transformă indivizii în subiecte politice, motiv pentru care trebuie să considerăm ambivalenţa semantică a termenului *subiect* din limba română[1467], dar a celui de *subject* din limba engleză[1468]. Distincţia semantică este însă clară în limba latină acolo unde *subjectum* înseamnă autorul unei acţiuni, iar *subjectus* înseamnă supus al unui suveran[1469]. Avem astfel două înţelesuri ale conceptului de *subiect*: 1. supus controlului şi puterii unei alte persoane şi 2. Individul legat de propria-i identitate prin conştiinţă şi auto-cunoaştere. Cu toate acestea, ambele sensuri ale conceptului de subiect sunt interconectate şi corespund aceleiaşi forme de putere care pe de o parte supune, pe de altă parte transformă supuşii în subiecte.

Potrivit lui Marcel Gauchet modernitatea produce *sfârşitul religiei*, în sensul că religia îşi pierde rolul de structurare a spaţiului social şi devine o opţiune care nu mai are priză la organizarea colectivă şi nici puterea de a o defini, născând astfel experienţa subiectivă a alterităţii[1470]. Redefinirea sinelui modern se produce odată cu trecerea spre sfera autonomiei subiective prin internalizarea legii care în ordinea vechiului regim se impunea din afară prin unicul legiuitor care era monarhul de drept divin. După revoluţiile secolului al XVIII, individul ca subiect politic este simultan posesor de sine, dar şi supus, stabilind că

> „el îşi corespunde mereu sieşi în orice punct, că se regăseşte în adevărul său în ansamblul acţiunilor şi gesturilor sale, al actelor şi gândurilor sale, al dorinţelor şi visurilor sale”[1471].

În plan teologic, suveranitatea politică a indivizilor adunaţi în corpul politic este puternic impregnată de deism, întrucât presupune separaţia dintre Dumnezeu şi lume, iar principele încetează să mai fie veriga de legătură între cer şi pământ şi devine „susţinătorul exclusiv prin voinţa căruia există o colectivitate politicește unită”[1472]. Suveranului i se atribuie monopolul unei legături de societate care nu mai are nimic comun în esenţa cu coeziunea spontană pe care o reiau în vechea ordine

---

1466 John Milbank, *Theology and Social Theory…,* p. 13.

1467 *Dicţionarul limbii române (DLR),* serie nouă, tomul X, partea a 5-a, litera S, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1994, pp.1844-1846.

1468 *Macmillan English Dictionary for Advanced Learners*, second edition, Macmillan Publishers, Oxford, 2007, pp. 1490-1491.

1469 G. Guţu, *Dicţionar latin-român*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 1166.

1470 Marcel Gauchet, *op. cit.* p. 261.

1471 *Ibidem*., p. 274.

1472 *Ibidem*., p. 277.

legăturile de sânge, legăturile de pământ sau corporaţiile. Puterea politică nu mai este monopolul suveranului de drept divin, ci instanţa specială prin care colectivitatea accede la subiectivitate, ceea ce duce la apariţia puterii prin reprezentare. Pe de altă parte, suveranul nu mai este nici instanţa de drept divin care încarnează legea, ci răspunde în interiorul corpului politic necesităţilor solidarităţii sale. Apare, astfel, unirea intimă a puterii cu societatea, care dispune integral de sine, iar individul devine unicul subiect politic fiind simultan liber şi susceptibil să-şi piardă libertatea dacă deviază de la condiţiile care îi oferă acest privilegiu. Aşadar, în vechiul regim subiectul politic este monarhul de drept divin, dar modernitatea prin discursul drepturilor dă naştere unui nou subiect politic – cetăţeanul care întrupează drepturile determinate de stat:

> "subiectul este considerat cetăţeanul în măsura în care el sau ea întrupează voinţa generală, în care caz singurele legi bune sunt cele care reflectă voinţa unică a întregii naţiuni"[1473].

În contemporaneitatea noastră, consideră politistul William Connolly, dominată de raţionalitatea economică subiectul politic liberal şi-a pierdut libertatea şi se află sub un control disciplinar sever din cauza disciplinei pieţelor:

> "Imperativul contemporan de a genera creştere economică în condiţii dificile intensifică presiunea de a extinde presiunea controlului disciplinar în noi zone ale vieţii. [...] Impertinenţa, care îndeplineşte de altfel rolul de contrapondere logicii controlului disciplinar, se află ea însăşi într-o relaţie ambiguă cu doctrinele radicale şi liberale. Ecouri ale unui mai vechi liberalism încă se aud în ea. Doctrina liberală clasică – constituţionalism, drepturile omului, fabillism, viaţa privată şi piaţa drept coordonator invizibil al vieţii economice – a încercat să protejeze sinele de dependenţa faţă de puterea de stat şi să restrângă spaţiul pentru contestarea politică. Dar în timp ce doctrina constituţionalismului îşi menţine importanţa, alte instituţii şi priorităţi economice în care liberalismul îşi pusese credinţa au devenit vehicule ale controlului disciplinat"[1474].

Prin urmare, subiectul politic depinde de arhitectura socială şi politică, fiind astfel supus schimbării. Dincolo de critica economiei şi politicii contemporane, William Connolly arată că aşa-numitul *turn to the subject* este legat de apariţia modernităţii şi este un fenomen ce stă în centrul gândirii liberale fiind construit pe centralitatea voinţei şi a pierderii sensului transcendentalităţii. Prin urmare, datorită ideii carteziene de subiectivitate[1475], în care caz subiectul este transparent faţă de sine însuşi, conştient de sine şi gândurile şi interesele sale[1476], subiectul-cetăţean a fost "idealul sistemului politic al secolelor al XIX-lea şi al XX-lea"[1477] şi a

---

[1473] Kenneth Surin, 'Rewriting the Ontological Script of Liberation: On the Question of Finding a New Kind of Political Subject', În Creston Davis, John Milbank, Slavoj Žižek (eds.), *Theology and the Political. The New Debate*, Duke University Press, Durham and London, 2005, p. 243.

[1474] William Connolly, "Discipline, Politics, Ambiguity", în Tracy B. Strong (ed.), *The Self and the Political Order*, New York University Press, New York, 1992, pp. 157-158.

[1475] Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge/ Massachusetts, 1989, pp. 143-162.

[1476] Saul Newman, *op. cit.*, pp. 118-119.

[1477] Kenneth Surin, *op. cit.* p. 247.

culminat cu extinderea sufragiului universal ca o nouă formă de subiectivizare politică liberală. Astfel, William Connolly oferă o definiţie a subiectului politic:

> ”un solicitant de drepturi, un centru independent de cunoaştere, un titular al criteriilor stabilite social de cunoaştere, un căutător al auto-transparenţei şi un interiorizator al normelor sociale. Ambiguitatea este esenţa sa; dar negarea sa îi este crucială pentru a-i contura identitatea”[1478].

Şi:

> ”Subiectul modern poartă prea multă ranchiună împotriva a ceea ce în interiorul său rezistă subiectivităţii şi în ceilalţi deviază de la standarde”[1479].

Astfel, subiectul este deopotrivă liber în sine şi un agent al libertăţii, o libertate care poate fi pierdută dacă se deviază de la condiţiile care creează acest privilegiul obţinut de către cetăţeanul-burghez din mâinile aristocraţiei:

> ”[Liberalismul] a fost fondat pe temelia unui subiect burghez raţional şi autonom, care s-a eliberat din mâinile aristocraţiei privilegiate şi-şi poate acum manifesta libertatea în spaţiul public”[1480].

Liberalismul clasic poate fi astfel descris ca mediator între individ şi stat prin anularea vechilor legături de tip feudal (corporaţii, bresle, comune, etc.) şi prin crearea unei legături mult mai directe cu statul[1481]. Prin urmare, cetăţenia politică a devenit un mod de subiectivizare bazat pe obedienţă faţă de stat având drept model de atins cetăţeanul burghez. Totuşi, anumite categorii de indivizi (muncitorii, prostituatele, delicvenţii, săracii, etc.) nu se pot ridica la nivelul normelor burgheze fiind astfel excluşi de la subiectivizarea politică. Prin urmare, dacă înţelegem socialismul ca o variaţie a liberalismului aşa cum o face Max Stirner[1482], liberalismul social (socialismul) trebuie înţeles ca suma dintre liberalismul politic şi principiul egalitarist în domeniul economic:

> ”În cadrul liberalismul politic – care este prin excelenţă un discurs al drepturilor care garantează libertatea individuală în faţa opresiunii politice – individul este constituit ca un subiect al statului. În discursul liberalismului social, individul este legat de colectivitate prin subiectivizarea ideii de societate”[1483].

Prin urmare, liberalismul social prevede extinderea egalităţii şi în domeniul economic prin restricţii aplicate proprietăţii private, ceea ce înseamnă că „mai degrabă societatea în sine tinde să devină un nou loc al suveranităţii şi dominaţiei, şi

---

[1478] William E. Connolly, *Political Theory & Modernity*, Cornel University Press, Ithaca and London, 1993, p. 156.
[1479] *Ibidem*., p. 158.
[1480] Saul Newman, *op. cit.*, p. 16.
[1481] *Ibidem*., p. 17.
[1482] Max Stirner, *The Ego and Its Own*, Cambridge University Press, ed. by David Leopold, third printing, Cambridge, 2002, pp. 105-110.
[1483] Saul Newman, *op. cit.,* p. 21.

nu statul liberal”[1484]. Astfel, subiectul socialismului tinde să devină, nu individul, ci societatea în ansamblul ei. Însă, Michel Foucault arată că puterea operează într-o manieră difuză nu doar ca autoritate negativă sau pozitivă, ci şi prin discursurile despre putere. Prin urmare, Foucault descrie subiectul modern drept acel sine normalizat care caută să evite tratamentul pentru bolile mintale sau delicvenţă. Astfel, sinele modern este un loc al normalizării disciplinatoare care participă într-o relaţie de putere fiind „recunoscut şi menţinut până la capăt ca subiectul ce acţionează”[1485]. Foucault observă de asemenea că libertatea este precondiţia fundamentală a relaţiilor de putere, ceea ce înseamnă că sclavia nu este o relaţie de putere:

> „Puterea este exercitată doar de subiectele libere şi doar atât cât le permite libertatea. Prin acest lucru vreau să spun că subiectele individuale sau colective se confundă cu un întreg câmp de posibilităţi în care sunt posibile mai multe tipuri de comportamente şi reacţii[1486].

Foucault este interesat de constituirea istorică a subiectului prin analizarea procedurilor prin care subiectul se observă, se analizează şi se recunoaşte pe sine ca un domeniu al cunoaşterii. Având rădăcini iluministe, omul modern încearcă să se inventeze ca un subiect autonom care exercită puterea sau se supune relaţiilor de putere şi apare pentru prima dată în istorie ca subiect politic sub forma întregii populaţii prin economia politică a fiziocraţilor[1487]. Mai departe, gânditorul francez descrie sexualitatea nu ca un dat al naturii umane, ci drept un domeniu al puterii construit istoric şi produs prin strategii ale puterii-cunoaştere. Astfel, din secolul al XVII-lea puterea suveranului a fost înlocuită de anato-politica corpului uman, care este de fapt puterea disciplinatoare menită să transforme indivizii în subiecte ale cunoaşterii şi puterii. Prin urmare, subiectivitatea este construită prin mai multe discursuri, practici, coduri şi instituţii[1488]. De exemplu, sexualitatea este un regim de putere care nu operează doar la nivelul discursului, fiind deopotrivă instituţionalizat prin practica spovedaniei:

> „Omul occidental a învăţat treptat ce înseamnă să fi o specie vie într-o lume vie, să ai un corp, condiţii de existenţă, probabilitatea vieţii, bunăstarea individuală şi colectivă, forţe care se pot modifica şi un spaţiu în care putea fi deranjat într-o manieră extremă. Pentru prima dată în istorie, nu e nicio îndoială, existenţa biologică era reflectată în existenţa politică [...] Puterea nu mai era doar despre subiecte legale asupra cărora dominaţia finală era moartea, ci fiinţe vii”[1489].

Aşadar, subiectul politic se constituie pe două baze:

[1484] *Ibidem.,* p. 19.

[1485] Michel Foucault, 'The Subject and Power', în James D. Faubion (edited by), *Power. Essential works of Foucault. 1954-1984*, volume 3, translated by Robert Hurley and others, Penguin Books, London, 2002, p. 340.

[1486] *Ibidem*., p. 342.

[1487] Michel Foucault, *Securitate, teritoriu, populaţie....*, pp. 46-47, 235.

[1488] Christopher Norris, 'What is Enlightment?: Kant and Foucault', în Gary Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York, 1994, p. 160.

[1489] Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction* (translation of *La Volonté de savoir*), transl. from French by Robert Hurley, Pantheon Books, New York, 1978, pp. 142-143.

„Începând cu secolul al XVII-lea [...] disciplina corpului şi administrarea populaţiei constituie cei doi poli în jurul cărora se dezvoltă organizarea puterii asupra vieţii [...] bio-puterea a fost fără îndoială un element indispensabil dezvoltării capitalismului; acesta nu ar fi fost posibil fără introducerea controlată a corpurilor în maşinăria de producţie”[1490].

Putem rezuma felul în care Michel Foucault a descris subiectul politic drept un corp care este auto-împuternicit, dar totodată şi un loc al normalizării disciplinatoare, înzestrat cu libertate, voinţă şi cunoaştere, un agent autonom care este în acelaşi timp supus puterii exercitate asupra lui însuşi şi obligat să se comporte într-un anume fel pentru a-şi păstra puterea. Mai mult decât atât

„individul este un efect al puterii, şi în acelaşi timp, sau chiar datorită faptului că este un efect al puterii, este elementul propriei articulări. Individul este constituit de putere şi în acelaşi timp este vehiculul puterii”[1491].

Subiectul politic se manifestă deplin şi în modul cel mai direct prin participarea la vot[1492], fiind corpul uman autonom[1493], raţional, subiect conştient şi responsabil al unui sistem de drept pozitiv prin care este constituit de putere, dar în acelaşi timp poate rezista şi acţiona împotriva puterii care l-a constituit. În vreme ce puterea negativă apare sub forma dominaţiei, coerciţiei şi constrângerii, puterea pozitivă constituie condiţiile posibilităţii subiectivizării indivizilor. Prin urmare, cetăţeanul este subiectul la nivelul politicii[1494] cu condiţia reprezentării sale la nivelul separaţiei puterilor şi a luării deciziilor[1495].

La sfârşitul secolului al XIX-lea, intelectualii creştin-sociali au observat că subiectul politic al modernităţii era fie cetăţeanul burghez în discursul liberal, fie clasa muncitoare în discursul socialist şi sindicalist. Încercarea creştinismului social şi a lui Bartolomeu Stănescu în limitele spaţiului asumat de acesta pentru prezentarea reflecţiilor politice, era aceea de a dovedi că persoana umană nu poate fi definită ca simplă entitate individualistă şi nici ca un simplu atom nesemnificativ raportat la întreaga societate, ci o persoană deplină privind către împlinirea mesajului evanghelic atât pe pământ, cât şi în cer. Prin urmare, prin respingerea deopotrivă a liberalismului şi socialismului, ca şi a subiectelor politice propuse de acestea – cetăţeanul, respectiv societatea care tinde să se proletarizeze – creştinii sociali au căutat să instituie un nou subiect pornind de la întrebarea: Ce fel de spaţii

1490 *Ibidem*., pp. 139-141.

1491 Robert E. Goodin, Philip Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, second edition, Blackwell Publishing Ltd., Cornwall, 2006, p. 544.

1492 Michel Foucault, 'The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom', în Paul Rabinow (ed.), *Ethics. Essential Works of Foucault. 1954-1984*, vol. I, Penguin Books, London, 2000, pp. 290-291; Brian Seitz, *The Trace of Political Representation*, State University Press, New York, 1995, pp. 110-114.

1493 Daniel Barbu, *Republica absentă...,* p. 239.

1494 William E. Connolly, *Politics and Ambiguity*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin/ London, 1987, p. 111.

1495 Daniel Barbu, *Republica absentă...,* p. 252.

şi oportunităţi sunt necesare pentru a împlini libertatea umană aşa cum este înţeleasă de creştinism?

Aşa cum am arătat în capitolele anterioare, deopotrivă creştinismul social ca mişcare şi Bartolomeu Stănescu au reproşat atât liberalismului cât şi socialismului ca sunt materialiste şi implicit că noul tip de putere politică născută încă din secolul al XVI-lea şi generalizat după Revoluţia Franceză nu presupune ideea tradiţională de comunitate, ci doar indivizi, clase şi grupuri sociale[1496]. Astfel, s-au orientat către Vechiul Regim de unde atât Albert de Mun, cât şi Léon Harmel, dar mai ales René De la Tour du Pin au preluat o viziune corporatistă asupra societăţii. Astfel, grupările mixte de muncitori şi patroni organizate de ei aveau ca scop asigurarea bunăstării muncitorilor „prin ei înşişi pe cât posibil, niciodată fără ei şi *a fortiori* niciodată pe seama lor”[1497]. Aşa cum am arătat în capitolele anterioare, aceştia s-au dedicat creării unei alternative la socialism printr-un sistem de bresle modernizat pe principiul asociativităţii sub formă

> „de corporaţie catolică, care nu e nici un sindicat muncitoresc, nici un tribunal de arbitraj, ci un centru de activitate creştină în care interesul profesiei este superior celui privat, unde antagonismul dintre capitalist şi muncitori lasă locul patronajului exercitat într-un spirit creştin liber acceptat”[1498].

Corporaţia sub forma creştin-socială de *syndicats mixtes* sau a celor profesionale imaginate de Bartolomeu Stănescu împărtăşeau acelaşi ethos, profesie, drepturi şi obligaţii, ideea de sacrificiu voluntar şi proprietate corporată prin strângerea de fonduri pentru asigurări de sănătate, boală, şomaj, etc. Pe de altă parte, toate aceste necesităţi nu erau controlate de birocraţia de stat, ci de un *board of trustees* reprezentând atât pe muncitori, cât şi pe patroni[1499] şi puşi sub un principiu ce avea rolul de a reconcilia capitalismul şi creştinismul, principiul paternităţii (*paternité*)[1500].

Creştinii sociali nu au contestat niciodată dreptul la proprietate privată[1501], dar cereau împărţirea proprietăţii capitaliste între muncitori şi patroni datorită credinţei conform căreia proprietatea privată există pentru a-i ajuta pe săraci servind astfel binele comun[1502]. Viziunea lor părea imposibilă în lipsa legăturilor de solidaritate între oameni ce puteau fi asigurate doar de aşa-numitele *corp d'état*[1503], corporaţii semi-autonome faţă de stat şi garante ale consensului economic şi social. Pe teren politic, credinţa creştinilor sociali era aceea conform căreia sufragiul universal nu are rolul şi capacitatea de a produce adevărul şi justiţia socială, prin urmare aceştia susţineau un regim nedemocratic şi o reprezentare parlamentară

1496 Michel Foucault, 'The Subject and Power…', p. 333.
1497 A.R.Vidler, *op. cit.,* p. 124.
1498 Albert de Mun, *op. cit.,* p. 99.
1499 Parker Thomas Moon, *op. cit.*., p. 112.
1500 Léon Harmel, *op. cit.,* passim.
1501 Peter J. Williamson, *op. cit.*, p. 30.
1502 *Ibidem*., pp. 32-33.
1503 René De la Tour du Pin, *op. cit.,* p. 409.

vocaţională, fie pe baza corporaţiilor profesionale (Tour du Pin), fie a familiilor (Fréderic le Play).

Prin urmare, ceea ce fac creştinii sociali încercând să evite pe de o parte liberalismul, pe de alta socialismul, a fost să îmbrace cetăţeanul ca subiect politic modern în hainele comunităţilor sale naturale sau profesionale. Efortul de a redefini subiectul politic al modernităţii se sprijină în mediul academic pe cercetările sociologului Émile Durkheim. Astfel, în secolul al XIX-lea ideea de ştiinţă a societăţii este rezultatul credinţei pozitiviste că există legi care guvernează realităţile sociale, iar politica poate fi redusă la un corp impersonal de adevăruri ce pot asigura o guvernare pe baze ştiinţifice:

> „Democraţia este în primul rând ştiinţa solidă asupra lucrurilor din lume, pe care le orânduieşte prin legi; şi ştiinţa profundă asupra sufletului omenesc, ca legătură pe care legile o mijlocesc între om şi mediul său de viaţă, să-i dea cu putinţă sufletului şi puterilor omeneşti să domine acest mediu, iar nu să fie dominate de ele”[1504].

Aşa cum afirmă Sheldon Wolin, la sfârşitul secolului al XIX-lea, elitele s-au orientat către societate ca „the source of a new mystique”[1505]. Totul, chiar şi religia, părea să fie creaţia societăţii, iar societatea avea nevoie de organizare. Durkheim împărţea cu socialiştii nostalgia comunităţilor dispărute în modernitate, sugerând că societatea trebuie organizată sub forma unei colecţii de corporaţii profesionale controlate de elite birocratice posesoare ale ştiinţei şi care au rolul de a menţine echilibrul social şi de a instaura solidaritatea socială:

> „în descrierea sa asupra societăţii dominate de anomie, Durkheim a furnizat epocii sale o nouă versiune a statului de natură a lui Hobbes: aceeaşi lipsă de autoritate. Fără control moral şi legal […] diferenţa era una ironică: unde oamenii lui Hobbes se ucideau între ei în statul de natură formând într-un final societatea civilă pentru a pune capăt crimelor, omul lui Durkheim găseşte viaţa în societate ca fiind mizerabilă şi sfârşeşte prin a se sinucide. Obsesia anomiei era înrădăcinată în nevoia de solidaritate şi misiunea sociologiei de secol XIX era aceea de a redefini coeziunea socială. Solidaritatea era un fapt social şi de aceea trebuia studiată ca un obiect”[1506].

Fără o societate stabilă, o autoritate necontestabilă, legăturile de familie, asociaţii vocaţionale şi parohii indivizii se simt pierduţi, astfel încât apare nevoia de structuri. Ca şi în cazul creştinismul social, unicele structuri care oferă pe de o parte libertate, pe de altă parte autoritatea necesară păstrării ordinii sunt corporaţiile profesionale în ipostaza lor de asociaţii intermediare între cetăţean şi stat:

> ”lipsa cadrelor secundare care să se interpună între cetăţean şi stat […] aceste grupuri secundare sunt esenţiale dacă statul nu vrea să sufoce individul, dar sunt necesare şi dacă statul vrea să elibereze individul”[1507].

1504 Vartolomeiu Stănescu, „Discurs la legea financiară... şedinţa senatului dela 10 februarie 1923...”, p. 244.
1505 Sheldon S. Wolin, *op. cit.*, p. 361.
1506 *Ibidem*., p. 399.
1507 Émile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*…, p. 96.

Prin urmare, însuşi demersul intelectual al sociologiei durkheimiene se întâlneşte cu efortul creştinilor sociali de a identifica acea formă de autoritate socială care să ofere protecţie, bunăstare şi securitate socială. Bartolomeu Stănescu, subsumând cele două eforturi, unul social-politic şi altul academic, este, mai ales în prima parte a activităţii sale publice, un individualist. Cu toate acestea, ipoteza noastră este că subiectul politic prezent implicit în discursul public al ierarhului nu este cetăţeanul în varianta liberală clasică. Pentru episcopul oltean individul în sine este separat de societate, dar în acelaşi timp nu există prin sine însuşi, ci este puternic amprentat de comunităţile sale naturale, instituţiile din care face parte şi mai ales de către corporaţiile profesionale:

> „atât în ţara românească, cât şi la oricare alte popoare din lume fiinţa societăţilor omeneşti nu se formează numai din indivizi singuriţi, ci se formează din indivizi *strânşi* în instituţiuni, cari le garantează continuitatea acţiunilor, continuitatea efortului, permanentizarea idealului, etc. Fiind deci formate numai din indivizi şi din instituţiuni, societăţile omeneşti constituite în popoare şi State, trebuie să ţină în seamă de amândouă aceste elemente constitutive ale lor şi să-şi sprijine instituţiunile cel puţin tot cu acelaşi interes, dacă nu mai mult, cu care îşi sprijină şi indivizii. (Aplauze). Când vorbim de vitalitatea unui popor, d-lor senatori, trebuie să ţinem seama mai întâi de starea în care se află *instituţiunile* acelui popor, căci numai ele îi asigură personalitatea etică şi progresul efortului său colectiv. Ca să se păstreze cât mai prinse de viaţa unui popor, instituţiunile lui trebuiesc să se afle prinse, nu numai de bugetul lui, dar şi de *bunurile lui;* şi în deosebi de *solul* patriei lui, pe care instituţiunile naţionale trebuie să-l simtă cel puţin în parte, formându-le o parte din *trupul* şi din *făptura* lor. Cerinţa aceasta este atât de firească, încât ea s-a înfăptuit în vremurile trecute printr-un fel de *mecanism al vieţii,* care i-a determinat pe marii noştri strămoşi, atât de plini de vitalism şi de armonie organică, să-şi prinză Biserica şi instituţiunile lor de binefacere de solul şi de averile imobile ale Patriei; cum au prins de altfel şi spitalele, etc. Dintre instituţiunile neamului nostru, *Biserica vine ca şi Statul cu rangul întâi;* şi ar fi nefiresc şi păgubitor să o tratăm ca pe o simplă *funcţionară,* prinzând-o numai de bugetul ţării. Ea trebuie prinsă şi de pământul patriei, trebuie prinsă şi de averea naţională ca făcând-o corp cu ele; să se simtă împinsă şi în mod mecanic, nu numai conştient, la iubirea lor şi la jertfirea pentru ele; Biserica noastră trebuie deci să fie *împroprietărită,* pentru că nici ea, nici noi slujbaşii ei, nu suntem numai funcţionari de figurat în buget, ci suntem *misionari,* suntem *simbolul rezistenţei morale şi al gărzii naţionale,* în Biserica noastră şi pentru neamul nostru; şi ca atare, nu trebuie să ni se dea *conştiinţa de simpli salariaţi,* ci şi de *posesori* în parte ai bunurilor permanente şi reale ale acestei ţări. (Aplauze)”[1508].

Modernitatea în formă pur liberală, care îl lasă pe om singur în faţa forţelor pieţei libere, dar şi modernitatea în formă socialistă, care anulează persoana umană în deplinătatea *chipului lui Dumnezeu* şi o vede doar ca pe un simplu element apersonal într-o mare masă de proletari, sunt refuzate de episcopul oltean. Eşecul celor două tipuri de modernitate, unul amoral (liberalismul), iar celălalt de-a dreptul imoral (socialismul) echivalează cu nevoia de creare de zone de solidaritate prin intermediul moralei creştine:

[1508] P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Interpelare asupra stării Bisericii... şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923”, p. 308-309.

„lipsite de solidaritate izvorâtă din dragostea reciprocă a părților, aglomerațiunile omenești nu se mai mențin închegate de la o vreme, decât *numai pentru ca cei mici* să fie exploatați de cei mari și pentru ca să se poată cultiva, ca într-un vast tărâm de experiență, *arbitrarul* deoparte și *spiritul revoluționar și anarhic,* de alta, așa cum își conturează chipul lor moral societățile omenești de astăzi. Laicismul sau intelectualismul modern n-a putut, cu toată truda lui, să le inoculeze operilor sale elementul moral, care se desprinde din aceste două temelii de mai sus, adică, care izvorăște din conștiința individuală și din solidaritatea de dragoste socială; pentru că, inspirându-se numai din rațiune și din trebuințele pământești ale vieții, laicismul sau intelectualismul modern nu poate să-i dicteze nici conștiinței omenești, care e mai puternică și mai nobilă decât rațiunea și nici inimii omenești, unde sălășluiește dragostea, și de unde s-ar putea țese adevărata solidaritate dintre oameni și dintre popoare”[1509].

Persoana umană nu are existență socială, decât prin intermediul comunității de deasupra ei, prin urmare ierarhul este un susținător al descentralizării care dă șansa comunităților locale să rezolve probleme și să beneficieze de oportunități mult prea îndepărtate de stat:

„Principiul acestei proceduri nu este nici oportunist, nici imitat, ci e un principiul impus de realitatea așezărilor omenești, pentru că acolo unde sunt prea multe atribuțiuni asupra unei singure persoane sau asupra unei singure instituțiuni, rezultatul este, că, sau o înnăbușe și o descurajează, sau o împinge la abuzuri”"[1510].

Extrem de atipic pentru ierarhii ortodocși care preferau să privească occidentul european prin prisma deosebirilor confesionale, Bartolomeu Stănescu are mai degrabă o abordare socială și chiar politică. În acest sens, occidentul este un model de urmat și chiar de imitat mai ales în privința instituțiilor politice și culturale, dintre care cea mai importantă, chiar dacă discretă, pare a fi prezența principiului subsidiarității:

„Și dacă Apusul a putut să dea un tip de om superior, pe care îl admirăm cu toții, și la a cărui înălțime tindem să ne ridicăm, aceasta s-a făcut nu numai pentru că politicește Apusul a cunoscut libertatea de mult, prin instituțiunea feudalității, nici numai pentrucă economicește el a fost populat mai mult de societăți de tip comunitar, - cum e și societatea noastră românească, și în care societăți comunitare individul se sprijină în lupta pentru traiu mai mult pe puterile comunității decât pe ale lui.”[1511]

Prin urmare, societățile trebuie ca înainte de a valoriza individul ca în liberalism sau o anumită clasă socială ca în socialism, să se organizeze pe comunități naturale care nu sunt ontologic dispuse la conflict:

„societățile cari nu-și știu asigurate raporturile dintre indivizii lor și dintre stat și țară și colectivitate, în felul de a nu se suferi cu niciun preț deconsiderări, încălcări și vătămări

[1509] *Idem*., „Tăria creștinismului și veșnicia lui...”, p. 9.

[1510] *Idem*., „Discurs ținut în ședința Senatului din 25 Maiu 1921...”, p. 210.

[1511] *Idem*., „Problema învățământului religios pentru om și societatea modernă ca principii și mod de aplicare în școalele laice. Discurs rostit cu prilejul alegerii mele ca inspector al seminariilor de către Onor. Consistoriu Superior Bisericesc în Maiu 1912”, în *Scurte încercări de creștinism social...,* p. 24.

> reciproce, se dedau la turburări, ori stări de anarhie, întrucât se simt lipsite cimentul dreptăţii şi al solidarităţii care nu le poate închega într-o singură fiinţă colectivă decât încrederea şi simpatizarea reciprocă”[1512].

Astfel, corporatismul lui Bartolomeu Stănescu deşi are mai degrabă un caracter social fiind un dat al naturii umane, conţine şi elemente economice şi politice:

> „Directivele pe care viaţa li le impune tuturor popoarelor de astăzi sunt *cooperativele* întemeiate pe muncă *harnică* şi *rodnică* şi pe *cinste şi binefaceri naţionale,* la care se mai adaogă şi *competenţa profesională* a membrilor lor, cum şi *capitalurile ieftine* şi *naţionale.* Cele pe care aceeaşi viaţă li le impune popoarelor este *federalizarea lor,* în felul Elveţiei şi al celor două Americi de astăzi[1513].

Viziunea lui Bartolomeu Stănescu propusă regelui Carol al II-lea în anul 1934 şi bazată pe un corporatism profesional prin excelenţă nu a fost clarificată de episcop în detaliile ei de ordin politic şi economic, fiind astfel mai degrabă un strigăt de alarmă împotriva lipsei de autoritate în societate, lipsei de oportunităţi pentru cetăţeni de a-şi pune în valoare aspiraţiile, intenţiile şi capacităţile personale, etc. Însă, faptul că episcopul face trecerea de la un individualism de tip liberal prin excelenţă la un corporatism reacţionar deopotrivă la liberalism şi mai ales comunism, indică centralitatea asociaţiilor de cetăţeni, comunităţilor intermediare şi a corporaţiei *in nuce* în democraţia evanghelică imaginată de acesta.

Un alt motiv pentru care Bartolomeu Stănescu ajunge la formula corporatistă a fost arhitectura socială şi politică a societăţii româneşti care, deşi tindea formal către democraţie, nu conferea suficiente pârghii pentru consolidarea drepturilor cetăţenilor. Peste toate acestea, partidele însele sunt scoase la marginea câmpului politic dominat de un rege autoritar, antipartidist şi antiparlamentarist. Marele minus al perioadei interbelice observat de episcop este faptul că statul are tentaţia de a se interpune între cetăţeni şi comunităţile lor. Deşi, raţionamentul este aplicat profesorilor sau agricultorilor, domeniul în care acesta prezintă mecanismele prin care statul intervine în viaţa unei corporaţii este cel bisericesc. Astfel, episcopul propune înfiinţarea de şcoli confesionale şi teologice controlate strict doar de către Biserică[1514], distincţia între comunitatea profesorilor şi cea elevilor care „nu sunt puşi la muncă prin ei şi între ei, ca un organism şcolar aparte independent de corpul profesorilor”[1515], propriile reguli de disciplină a muncii în interiorul Bisericii[1516], etc. În acest sens, admiraţia sa merge către denominaţiunile (neo-)protestante, singurele

---

[1512] *Idem*., „O cuvântare ţinută la desvelirea busturilor foştilor Decani:…”, p. 398.

[1513] *Idem*., *Cursuri misionare cu preoţii…*, p. 91.

[1514] *Idem*., *O scurtă privire asupra…*, p. 24.

[1515] *Idem*., „Discurs la legea administrativă...Senat în ziua de 16 Martie 1925...”, p. 401.

[1516] „Copie după adresa Sf. Episcopii a Râmnicului Noul Severin No. 2626/928 către Onor. M. Culte şi M. Justiţie”, în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul VII, no. 3, martie 1928, pp. 104-105.

care oferă un puternic sens comunitar membrilor lor prin regulile stricte impuse şi respectate, dar mai ales prin cotizaţia obligatorie de 10% din veniturile fiecărui credincios[1517].

Formula corporatistă, cel puţin sub ideea de cooperaţie o găsim la Bartolomeu Stănescu încă din perioada democratică a acestuia. Astfel, în februarie 1919 prima măsură pe care acesta o ia în calitatea sa de locotenent al Episcopiei Argeşului este interzicerea printr-o enciclică a muncii la câmp pentru întregul personal bisericesc al eparhiei. Dincolo de faptul că „munca în ţarine este nepotrivită cu misiunea preoţească”[1518], motivaţia acestuia este de natură pastorală, în sensul în care preotul nu poate fi la dispoziţia credincioşilor în condiţiile în care trebuie să respecte şi perioadele de muncă dictate de calendarul agrar. Prin urmare preoţii se pot ocupa doar de cultura pomilor fructiferi, albinărit, cultura viermilor de mătase, cultura plantelor medicinale, iar monahii de creşterea vitelor pentru industria laptelui şi producerea lânii, ateliere de sculpturi, pictură, veşminte, cânepă, mătase, odăjdii, piese sacre, împletiri de răchită şi paie. Însă, remarcă Bartolomeu Stănescu,

> „fără îndoială, că în aceste îndeletniciri sunt şi interese morale de apărat, care se întâlnesc în intreprinderile de natură obştească cum sunt băncile, cooperativele şi obştile, oridecâteori e vorba de împărţirea dreptăţii pentru toţi şi de înfrânarea abuzurilor celor care le conduc. Prezenţa acestor interese morale îndreptăţeşte desigur amestecul Preotului în lucrările aceste instituţiuni, pentru însăşi calitatea lui de căpetenie morală a localităţii. Dar amestecul acesta nu-l poate îndreptăţii pentru lucrările de conducere ale numitelor instituţiuni, ci numai pentru lucrările de înfiinţare, când nu s-ar găsi nimeni să facă începutul , şi pentru lucrările de control, unde se cer întotdeauna garanţii de nepărtinire şi de moralitate”[1519].

Prin urmare, formule ale cooperativismului sunt de preferat în locul economiei de tip liberal mai ales în sensul în care exigenţa hainei preoţeşti presupune o economie de tip comunitar în care preotul nu trebuie să joace rolul de actor, ci pe acela de ctitor:

> „Desigur, că Cucernicii noştri Preoţi au bine meritat dela Patrie şi dela Naţiune prin amestecul lor până acum în însăşi lucrările de conducere al acestor instituţiuni. Prin acest amestec, ei au îndeplinit un gol, şi au suplinit lipsa oamenilor competenţi la noi pentru astfel de întreprinderi; şi au îndurat în paguba demnităţii şi a chemării lor în povara grea a începuturilor noastre în această privinţă. Astăzi însă, aceste instituţii sunt bine întemeiate şi s-au prins de moravuri; aşa că, de astăzi înainte datoria Preotului nostru faţă de ele va fi numai să le înfiinţeze ca iniţiator pe unde ar mai fi nevoe, şi să le supravegheze ca controlor, oriunde membrii lor i-ar încredinţa această însărcinare. Cât pentru conducere, noi îl sfătuim să o lase la mâna tinerilor săi enoriaşi, pe care bine ar face să-i îndrume cu stăruinţa lui şcoalele noastre inferioare de comerţ pentru formarea competinţei trebuitoare”[1520].

1517 „Mijloace pentru preîntâmpinarea ereziilor. Raportul Prea Sfinţitului Episcop Vartolomei, în Consistoriul Superior Bisericesc”, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul 40, nr. 2 (488), noiembrie 1921, pp. 129-130.

1518 Vartolomei Bacaoanul, Locţiitor de Episcop, *Munca gospodărească pentru clerici...,* p. 6.

1519 *Ibidem.*

1520 *Ibidem*., p. 7.

Biserica este zona predilectă de analiză pentru că aceasta este o corporaţie corespunzând deopotrivă dreptului natural şi divin, ocupă un loc important în centrul societăţii şi este prin excelenţă aflată în incompatibilitate cu dorinţa statului de a o supune. Astfel, acesta observă că statul român se interpune pe de o parte între ierarh şi preoţi, pe de altă parte între Biserică şi credincioşi: „eu nu am drept de control în averea bisericii, pe care o conduc, ci Statul”[1521]. Ierarhul însuşi este un executor al regimului politic din moment ce, spune Bartolomeu Stănescu, „chiriarhul apare ca un simplu delegat al Ministrului Cultelor”[1522], dar braţul cel mai intruziv al statului în viaţa Bisericii o reprezintă Casa Bisericii prin care acesta nu face altceva decât să transforme secularizarea averilor bisericeşti dintr-un eveniment juridic şi istoric într-o stare de fapt permanentă:

> „Casa Bisericii a devenit în ultimă instanţă, sub raport economic, nu o instituţiune de sporire a bunurilor bisericeşti, cum ne fusese făgăduită de întemeietorul ei, ci o instituţiune de *secularizare permanentă* a averilor cari îi mai rămăseseră Bisericii”[1523].

Mai mult decât atât însuşi proiectul *Societăţii Preoţeşti Renaşterea* este unul corporatist prin excelenţă, fiind vorba de o colecţie de comunităţi preoţeşti capabile să acţioneze în acelaşi fel. Ulterior, în urma efortului acestuia de a scoate preoţii din politică, Bartolomeu Stănescu propune negocierea directă din clericii din *Renaşterea* şi partidele politice pentru acordarea unui vot *in corpore*, asemănător cu votul pe corporaţii propus de Tour du Pin:

> „Toate aceste trebuinţe, materiale, spirituale, morale, sociale şi naţionale ale poporului nostru, va avea să le expună într-un program de făptuiri politice, această corporaţiune preoţească a poporului oltean, prezentând acest program, spre aprobare şi aducere la îndeplinire, partidelor politice, cu prilejul alegerii lor prin votul universal al poporului. Voturile acestei corporaţiuni, ca şi cele ale creştinilor, care o vor simpatiza şi urma pentru cinstea şi iubirea şi sacrificiul evanghelic pe care fiecare membru al acestei corporaţiuni le va face chiar de acum pentru enoriaşii din parohia sa, se vor da numai acelui partid politic care îşi va însuşi public prin însuşi guvernul său, că va îndeplini aidoma dispoziţiile numitului program şi care în acelaşi timp îi va asigura acestei corporaţiuni de clerici, spre liniştirea ei, asupra îndeplinirei angajamentului luat de Guvern, câte un Preot deputat de judeţ, indicat guvernului şi partizanilor săi de corporaţiune preoţească, care îi va desemna pe numitul preot, după meritul, cultura şi energia lui şi pe care corporaţia îl va trage la răspundere, cu sancţiuni cerute şi nouă, oridecâte ori acest delegat judeţean al preoţimei nu-şi va îndeplini cu conştiinţă îndatoririle puse lui de corporaţiunea preoţească, care l-a desemnat. Desigur însă că numita corporaţiune nu va tinde niciodată să se prefacă într-un partid politic, bisericesc, sau nu. Datoria imediată a noastră, în privinţa aceasta va fi ca imediat să desfiinţăm atunci corporaţia. Iar dispoziţia aceasta, o luăm pentru că în felul acesta ar deveni şi corporaţie cu bază în egoism şi în patimi şi interese speciale de partid. Corporaţia se va ţine deci, cât mai departe de o astfel de ispită satanică, căutând în mod *paşnic, demn, statornic* şi *hotărât* de a-şi servi poporul din care se trage şi pe care-l are încorporat din tată în fiu în Biserica lui Hristos «una, sfântă, sobornicească şi apostolicească», împăcându-i

---

1521 P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Interpelare asupra stării Bisericii... şedinţa Senatului de Vineri 28 Dec. 1923...”, p. 305.

1522 *Ibidem*., p. 334.

1523 *Ibidem*., p. 307.

astfel prin cârmuirile de stat toate trebuinţele vieţii şi progresării lui necurmate, de care neamul nostru este cel mai demn”[1524].

În acelaşi timp, partidele politice sunt şi ele corporaţii care trebuie să reflecte şi să reprezinte voinţa întregului corp politic şi nu a unui anumit segment de electorat:

„Un partid este pentru popor un factor social care cuprinde vrând-nevrând în cadrul răspunderilor lui public şi naţionale, nu numai tărâmul politic, cel economic şi cel cultural al neamului său; dar îl cuprinde şi pe cel sufletesc, nu spre a-l stăpâni, bine înţeles, ci numai spre a-l stimula şi sprijini în opera lui, cu puterea de Stat”[1525].

Aceeaşi tentaţie corporatistă şi anti-socialistă inspirată, conform propriilor spuse de Durkheim şi liderul politic irlandez Daniel O'Connell (1775-1847), o are şi atunci când se adresează tinerilor legionari îndemnându-i să se organizeze într-o corporaţie:

„una dintre povăţuirile pe care le-am dat până acum, ca grupul lor să nu se mai desfacă decât numai prin moarte. Că se cade să absoarbă în grupul acesta pe Biserica noastră străbună [...] şi să întemeieze o bancă [...] procentul de împrumuturi ale acestei bănci să nu depăşească 3% şi să nu se capituleze[1526], iar din excedentele lui să se întreţină în şcoalele şi în facultăţile din ţară şi dincolo de graniţa ei, cele mai distinse valori de ambele sexe din poporul din care se trag”[1527].

Limitele proprietăţii private sunt date de faptul că averea este un dar al lui Dumnezeu şi presupune împlinirea voinţei lui Dumnezeu, aşadar de ajutorarea săracilor şi servirea binelui comun. Astfel, pentru creştinii social proprietatea privată, deşi rămâne un drept inviolabil şi intangibil[1528], ea trebuie extinsă asupra muncitorilor prin raţionamente bazate pe dreptul natural. Nimeni nu trebuie exclus de la posesia materială, prin urmare creştinii sociali dezvoltă tema salariului just[1529] care să reflecte poziţia socială a muncitorului şi să-i confere confortul accesului la hrană, îmbrăcăminte, casă atât pentru el cât şi pentru familia lui. Însă, un salariu just nu poate fi stabilit de piaţa liberă şi nici de către stat, ci doar de acele corporaţii, aşadar atât de angajat, cât şi angajator. Prim urmare, pentru ca drepturile muncitorilor să primeze, atât pentru creştini sociali, cât şi pentru solidarişti ca Durkheim responsabilitatea trebuia împărţită de patron şi angajaţi în comunităţi ce adunau împreună capitalul şi munca[1530], iar corporaţiile să aibă monopol în domeniul lor, calculând „preţul just”[1531] al produselor astfel încât atât cumpărătorul, cât şi vânzătorul să nu poată exploata poziţia slabă a celuilalt[1532].

1524 „Rostul în lume al Bisericii lui Hristos... 7 Octombrie 1930...”, p. 370.
1525 Vartolomeiu, episcop al Râmnicului Noul Severin, *Cum stăm cu progresul general...*, p. 59.
1526 A se citi „capitalizeze”.
1527 Bartolomeu Stănescu, „Preamărirea lui Dumnezeu, de către Oltenia, pentru minunea de la Maglavit”, în *Românizarea*, anul I, no. 16, 3 noiembrie 1935, pp. 1-2.
1528 Peter J. Williamson, *op. cit.*, p. 30, 32-33.
1529 *Ibidem*., pp. 34-35.
1530 Émile Durkheim, *De la Division du travail social*, Félix Alcan, Paris, 1926, p. xxxi.
1531 René De la Tour du Pin, *op. cit.*, p. 33.
1532 Peter J. Williamson, *op. cit.*, p. 52-59.

Statul corporatist ca „adunarea puterilor şi forţelor naţiunii organizate pentru binele comun, care se numeşte interes naţional”[1533] este garantul consensului social şi politic, dar în acelaşi timp are puteri foarte limitate fiind contrabalansat de puterile corporaţiilor şi evitându-se centralismul[1534]. Corporatismul însuşi a devenit răspunsul catolic faţă de liberalismul de tip protestant şi ateismul socialist, prin urmare o doctrină deloc preocupată de democraţie şi de centralitatea individului:

> „Ideologia corporatistă, care se trage din filosofia romano-catolică, a fost privită ca una dintre marile isme ale societăţii industriale alături de liberalism şi socialism. În multe sensuri, corporatismul a fost răspunsul catolicilor pentru protestantismul capitalismului liberal şi al ateismului socialist”[1535].

Caracteristica principală a corporatismului, atât în formulă republicană sau monarhică, fascistă sau creştin-socială, o reprezintă „indiferenţa lor faţă de conceptul de democraţie şi de normele democratice”[1536], altfel spus – o suspiciune faţă de majorităţile democratice care nu pot determina adevărul în lipsa capacităţilor[1537]. Prin urmare, însuşi tipul de reprezentare politică cu bazele în forţele permanente ale societăţii (activităţile profesionale, credinţa, educaţia, etc.) este unul organic şi a fost cel mai des enunţat de creştinii sociali în formula unui bicameralism asimetric având cea de-a doua cameră ocupată de reprezentanţii corporaţiilor. Durkheim este unul dintre cei care merg mai departe şi consideră necesară transformarea corporaţiilor profesionale în unităţi politice:

> „Societăţile în loc să rămână ceea ce au devenit astăzi, o adunare de districte electorale distincte, va deveni un vast sistem naţional de corporaţii […] şi este sigur că în acest fel, adunările politice vor exprima mai adecvat interesele şi relaţiile sociale”[1538].

Conform politistului Brian Seitz, tema reprezentării politice este centrală şi definitorie pentru enunţarea subiectului politic, în sensul în care reprezentarea politică nu este doar o modalitate de exprimare politică a cetăţenilor, ci instrumentul prin care subiectul politic comunică nevoile, interesele şi dorinţele sale dându-şi consimţământul. În acest sens, subiectul politic este o extensie a sinelui suveran (*the sovereign self*), simultan manipulat şi controlat, conştient şi raţional, dar şi auto-construit[1539]. Prin urmare, dacă Bartolomeu Stănescu propune împreună sau în continuarea creştinilor sociali şi a lui Durkheim ca reprezentarea politică să urmeze tiparul stabilit prin corporaţiile intermediare, atunci avem de-a face cu o schimbare a subiectului politic, care nu mai este individul-cetăţean, ci corporaţia.

1533 René De la Tour du Pin, *op. cit.,* p. 502.
1534 *Ibidem*., p. 183.
1535 Peter J. Williamson, *op. cit.*, p. 4.
1536 *Ibidem*., p. 63.
1537 *Ibidem*., p. 64.
1538 Émile Durkheim, *De la Division du travail social…*, p. xxxi.
1539 Brian Seitz, *op. cit.,* pp. 110-114.

În plus, ce au comun aceşti teoreticieni este dominaţia corporatismului asupra democraţiei, a ierarhiei în societate, centralitatea moralităţii, colectivismul social, dar guvernarea trebuie rezervată celor ce demonstrează capacitate. Deşi corporatismul creştinilor-sociali nu este în mod direct asumat ca anti-democratic, prin urmare nici autoritarist, evoluţia ulterioară a ideii corporatiste în Europa (Austria, Portugalia, Spania, etc.) şi chiar cazul lui Bartolomeu Stănescu sunt menite să ne indice „cât de aproape de vânturi autoritarismului au navigat”[1540]. De asemenea, însăşi formula corporatistă a lui Bartolomeu Stănescu vede statul drept gardianul comunităţii organice şi cel care reflectă voinţa părţilor. Astfel, deşi include pluralismul, asocierea liberă precum şi încercarea de a evita, pentru episcop, individul îşi pierde atributul de subiect şi se lasă în totalitate amprentat de corporaţia sa ca de o autoritate morală căreia nu i se poate sustrage. Astfel, cetăţeanul nu mai este ca în democraţie subiectul moral[1541] al regimului politic, ci corporaţia:

> „Corporaţiile autonome au un statut quasi-public şi sunt subordonate autorităţii statului ca o entitate morală superioară, astfel împuternicind statul să determine ordinea socio-economică, respectul faţă de autoritatea naturală a corpurilor intermediare va proteja autonomia lor şi va evita etatismul”[1542].

Prin urmare, reflecţia creştinilor sociali, sociologia durkheimiană, precum şi gândirea episcopului Bartolomeu Stănescu se întâlnesc în efortul de a schimba subiectul politic al modernităţii evitând pe de o parte liberalismul şi pe de altă parte socialismul. Demersul comun al acestora este acela de a demonstra că modernităţii, deşi a scos individul de sub tutela monarhilor de drept divin şi a Bisericii, îi lipseşte ideea de comunitate organică, moralitatea şi solidaritatea:

> „În esenţă, solidarismul lui Durkheim care dorea să subordoneze legea fizică a celui mai puternic unei legi morale mai înalte este acelaşi lucru cu catolicismul lui La Tour du Pin în aceea că amândoi au prezentat corporaţia ca metodă de a dobândi o nouă moralitate în relaţiile industriale: desigur ei aveau în vedere forme diferite de moralitate. Într-adevăr, ideile solidarismului erau foarte influente asupra corporatiştilor catolici”[1543].

Mai mult decât atât, corporatismul lui Bartolomeu Stănescu este de factură anti-comunistă, din moment ce grupurile profesionale sunt menite să pună capăt în primul rând luptei de clasă şi anonimizării persoanei umane fie în câmpul larg al pieţei libere, fie în acela al muncitorimii. În egală măsură corporatismul episcopului are o puternică tentă anticoncurenţială. Concurenţa, deşi specifică domeniului economic a migrat în toate sferele activităţii umane, deşi prezenţa ei este legitimă doar în piaţa liberă. Astfel, episcopul nu înţelege democraţia sub aspectul de concurenţă pentru exercitarea puterii, ci exclusiv sub aspectul de consens social. Trecerea de la o democraţie individualistă, atenţia pentru drepturile naturale ale

[1540] Peter J. Williamson, *op. cit.*, p. 74.
[1541] Daniel Barbu, *Republica absentă...*, p. 236.
[1542] Peter J. Williamson, *op. cit.*, p. 194.
[1543] *Ibidem*., p. 59.

persoanelor umane, importanţa asociativităţii cetăţeneşti, separaţia Bisericii de stat, etc. către un corporatism anti-democratic, antipartidist, antiparlamentar, elitist şi birocratic este explicabilă prin faptul că mişcarea creştinismul social a încercat o schimbare a subiectului politic. Pornindu-se de la faptul că omul singur nu poate nimic, iar societatea ca întreg absoarbe persoana umană şi o reduce la statutul de anonim, creştinismul social de orientare conservatoare, sociologia durkheimiană şi deopotrivă Bartolomeu Stănescu propun un alt subiect politic în ipostaza corporaţiilor.

9. Concluzie: eșecul unui proiect de democrație creștină

În ciuda numeroaselor tentative de democratizare ce au umplut spaţiul public în perioada interbelică, formulele politice autoritare au fost cele dominante nu doar la nivelul proiectelor politice, ci şi al celor intelectuale şi chiar academice. În acest sens, Bartolomeu Stănescu poate fi inclus în ambele categorii enunţate mai sus, asemănându-se cu prietenul său, Mihail Manoilescu, unul dintre cei mai citaţi şi influenţi români în mediul academic internaţional din perioada interbelică. Mihail Manoilescu a reuşit să creeze un adevărat curent corporatist din care s-au hrănit nu doar europenii, ci şi universitari români care căutau să readucă în actualitatea opiniei publice elemente de corporatism tradiţional românești[1544], legionarii şi chiar regele Carol al II-lea. Astfel, cea de-a doua jumătate a perioadei interbelice este dominată pe fondul antidemocratismului şi antiparlamentarismului regal, de o complicitate a mai multor grupuri sociale, academice, politice, economice şi chiar religioase ce văd în breslele meşteşugăreşti adevăratele spaţii ale împlinirii românilor mai ales prin dimensiunea anti-iudaică[1545]. Mihail Manoilescu merge atât de departe încât consideră chiar Biserica drept prototipul corporaţiei, fiind mai veche decât statul, egală cu statul în sensul de autosuficienţă funcţională, organizatorică şi procedurală. În opinia acestuia, Biserica este corporaţia-model pentru că a demonstrat că are viaţă în sine însăşi fără să fie nevoită să împrumute reguli sau instituţii din afara ei[1546].

O complicitate asemănătoare însoţeşte şi reflecţia despre democraţie, abandonată după entuziasmul anilor 1920 şi transformată într-o „oligarhie a aristocraţiei”[1547] sau în ceea ce Juan Linz numeşte *democraţie organică* (*organic democracy*):

> „Teoreticienii democraţiilor organice accentuează faptul că oamenii sunt în mod natural membri ai numeroase grupuri de relaţii sociale, loc de muncă, asociaţii profesionale, universităţi, cartiere, parohii, etc., în contrast cu grupurile mai largi create artificial, ca partidele politice, care împart oamenii […] de ce să nu organizăm reprezentarea politică pe baza unităţilor primare?”[1548].

La rândul său, Raymond Aron numeşte aceste regimuri în care exigenţele democraţiei nu se suprapun peste o tradiţie a practicii parlamentarismului –

[1544] Eugen Pavelescu, „Corporatismul Moldovei secolului al XVIII-lea”, în *Lumea Nouă*, anul V, mai 1936, pp. 221-239.

[1545] Constantin C. Bâca, „Românizarea prin bresle”, în *Lumea Nouă*, anul V, nr, 10-11, octombrie-noiembrie 1936, pp. 474-481.

[1546] Mihail Manoilescu, *Preoţii şi profesorii în statul corporativ*, Tipografia ziarului „Universul”, Bucureşti, 1934, p. 6.

[1547] Nicolae T. Buzea, *Socialismul şi creştinismul social...*, p. 275

[1548] Juan J. Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes…*, p. 211.

regimuri constituţional-pluraliste, dar oligarhice[1549]. Prin urmare, deşi elemente de corporatism, de reprezentare şi instituţionalizare a intereselor, în principal economice şi ocupaţionale, întâlnim în toate sistemele politice, democraţiile de tipul celei româneşti interbelice au trecut foarte rapid către corporatism, ideea de stat etic şi etnic, naţionalism exacerbat, reîntorcându-se către tradiţie, dar fixându-şi privirea către viitor. În acest sens, cazul lui Bartolomeu Stănescu este menit să ne ofere câteva indicii despre eşecul democraţiei româneşti interbelice în general şi mai ales despre eşecul *democraţiei evanghelice* enunţate de ierarh.

Pentru episcopul oltean modernitatea nu este doar vârsta de aur a omenirii, ci şi a sa personală, şansa punerii în formulă practică a creştinismului autentic, nepervertit de doctrinele politice de drept divin şi care împlineşte persoana umană în ordinea terestră prin drepturi şi datorii: „mă văd intrat în viaţa bisericească tocmai în epoca când se tinde ca acţiunea Sfintei noastre Biserici să se lărgească la popor, să nu rămână adică mărginită numai la altar, la săvârşirea vechilor ierurgii şi Taine”[1550].

Totodată modernitatea este timpul în care dreptul natural şi mesajul evanghelic devin congruente, în care societatea ca fiinţă separată de individ se naşte şi odată cu ea persoana umană devine nu doar subiect al lumii terestre în general, ci şi subiect politic. Prin urmare, natura umană a cunoscut de-a lungul timpului un climax:

> „omul este destinat pentru realizarea binelui. Dacă cercetăm raportul dintre om şi om găsim că acest raport se îmbunătăţeşte mereu. Aceste raporturi, la început erau foarte duşmănoase, omul era canibalic. Apoi veni sclavia, o stare mai superioară în care libertatea conştiinţei începe să licărească. Familia devine posibilă. Urmează slugăria de la care trecem la starea de astăzi şi tendinţa către desăvârşirea binelui”[1551].

Aşa cum am arătat în capitolele anterioare, Bartolomeu Stănescu, inspirat deopotrivă de creştinismul social şi sociologia durkheimiană, prezintă o reflecţie ce are intenţia de a schimba subiectul politic al modernităţii, refuzând în modul cel mai categoric identificarea acestuia cu societatea care tinde să se proletarizeze ca în comunism şi încercând să îmbrace cetăţeanul ca subiect politic liberal în armura comunităţilor naturale şi a corporaţiilor profesionale. Prin urmare, reflecţia sa include principiul subsidiarităţii, antietatismului, cu menţiunea că acesta se transformă într-un corporatism profesional şi birocratic, centralitatea persoanei umane în structurile sociale, demnitatea persoanei şi sacralităţii vieţii, dar şi solidaritatea. Deşi acesta asumă democraţia propusă de el ca fiind *evanghelică,* şi deci nu pronunţă formula creştin-democrată niciodată, ipoteza noastră este aceea că episcopul a încercat nu doar la nivel discursiv să iniţieze un proiect de democraţie creştină în România interbelică. În acest sens, dincolo de activitatea *Cercului de*

[1549] Raymond Aron, *Democracy and Totalitarianism*, translated by Valence Ionescu, Weidenfeld and Nicolson, London, 1968, 81-94

[1550] „Acte oficiale. Sumarul Şedinţei Sfântului Sinod din 29 octombrie 1912”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXXVI, nr. 11, februarie 1913, p 77.

[1551] „Conferinţa P. S. Sa Archiereului Bartolomeu Stănescu Băcăoanu, administratorul Cassei Bisericii”, în *Gazeta preoţilor*, anul II, no. 5, 1 martie 1913, p. 2.

Studii şi a Revistei Solidaritatea, a *Societăţii Preoţeşti Renaşterea*, etc., acest capitol analizează, de asemenea, factura discursului politic al lui Bartolomeu Stănescu, dar şi care au fost cauzele pentru care proiectul creştin-democrat al ierarhului nu a fost un succes în perioada interbelică.

Bartolomeu Stănescu nu asumă un proiect de democraţie creştină în mod explicit, însă îşi revendică şi legitimează gândirea prin creştinismul social ca izvor al creştin-democraţiei europene mai ales prin Marc Sangnier în Franţa şi prin grija faţă de democraţie drept cel mai bun regim politic posibil nu doar în modernitate, ci în toate timpurile. Dintre cei trei protagonişti ai mişcării creştinismului social din care se revendică şi episcopul, Albert de Mun nu poate fi considerat un creştin-democrat, Tour du Pin este un corporatist dogmatic, în vreme ce singurul care se apropie de o formulă democratică este Léon Harmel. Bartolomeu Stănescu îl menţionează pe Marc Sangnier ca fiind democrat, dar nu-l prezintă în mod explicit ca un izvor al reflecţiei sale. Totodată, episcopul se situează mai degrabă pe terenul filosofiei politice şi a teoriei politice unde încearcă să demonstreze consonanţa dintre democraţie şi creştinism şi nu pe terenul politicilor publice specifice creştin-democraţiei. Astfel, creştin-democraţia lui Bartlomeu Stănescu înseamnă identificarea punctelor comune creştinismului şi democraţiei cum ar fi drepturile naturale, individualismul creştin, separaţia dintre stat şi societate, grija faţă de comunităţile naturale ale persoanei umane, binele comun, etc., într-un demers afirmat şi de unul dintre părinţii creştin-democraţiei europene, Jacques Maritain: „cu cât corpul politic e mai ataşat de valorile Evangheliei, cu atât e mai ataşat de valorile democraţiei, nu pentru că aşa ar impune statul, ci în mod natural”[1552].

De la un capăt la celălalt al reflecţiei sale, episcopul susţine câteva principii specifice creştin-democraţiei pe care nu le abandonează niciodată. Este astfel invocat principiul subsidiarităţii[1553], o reflecţie rară în spaţiul intelectual românesc:

> „Biserica sfinţeşte şi luptă ea însăşi pentru dreptul fiecărui om ce vine în lume de a-şi pune în valoare toate puterile şi talentele lui, sfătuind, însă, pe fiecare să nu încalce dreptul nimănui. Aceasta este democraţia pe care o susţin eu. Democraţia este dreptul fiecărui om care vine în lume de a-şi pune în valoare puterile, talentele şi aspiraţiunile lui de perfecţionare sufletească, nu numai prin efortul propriu, care întâmplându-se să fie slab, el are dreptul să se sprijinească şi pe ajutorul semenilor săi şi al întregii societăţi omeneşti, cum porunceşte Hristos”[1554].

Subsidiaritatea este mai apoi tradusă printr-o teamă faţă de puterea crescândă a statului şi printr-un antietatism menit să exprime primatul societăţii civile asupra statului într-o ordine a drepturilor: „Statul însuşi, cu toate puterile lui, se viciază dacă nu se află în contrabalansare cum e de pildă Biserica. Tot aşa şi Biserica se viciază dacă nu are o instituţie de contrabalansare cum e Statul”[1555]. Grija lui

---

[1552] Jacques Maritain, *Omul şi statul*, traducere de Livia Iacob, Institutul European, Iaşi, 2008, p. 145.
[1553] Chantal Millon-Delsol, *op. cit.*, passim.
[1554] Vartolomeiu, al Râmnicului Noul-Severin, „Discurs ţinut în şedinţa Senatului din 25 Maiu 1921...”, pp. 185-186.
[1555] *Idem*., *Curs de Exegeză a Noului Testament. 1913-1914…*, p. 28.

Bartolomeu Stănescu este aceea de a se asigura că statul nu poate interveni pe terenul afirmării drepturilor naturale ale cetăţenilor, prin urmare este extrem de atent la construcţia cetăţeniei prin suprapunerea de mai multe straturi constând în drepturi sociale şi politice. Perspectiva acestuia consonează cu lunga şi dificila construcţie a democraţiei occidentale unde

> „cetăţeanul este în democraţiile occidentale rezultatul unei acumulări de practici şi garanţii politico-juridice. Drepturile pozitive de natură politică sau socială, oricare ar fi acestea, nu pot fi câştigate decât în măsura în care, în prealabil, libertăţile negative au devenit deja realitate”[1556].

Prin antiteză, profesorul său Émile Durkheim, care nu poate fi suspectat de creştin-democraţie, susţinea că dimpotrivă, statul este cel care afirmă drepturile naturale ale cetăţenilor şi le stabileşte limitele:

> „Este statul cel mare crează şi organizează în realitate aceste drepturi (n.n. naturale). Şi într-adevăr omul este om doar pentru că trăieşte într-o societate. Luaţi-i omului tot ceea ce are o origine socială şi nu rămâne nimic decât un animal ca şi celelalte animale. Este societatea cea care l-a adus la un nivel superior naturii: a ajuns la acest rezultat datorită asocierii, grupând forţele individuale fizice, intensificându-le”[1557].

Durkheim oferă o înţelegere asupra democraţiei doar la nivelul funcţionalităţii acesteia, astfel încât democraţia corespunde nevoii de moralizare a societăţii pentru că indivizii acceptă legile cu mai puţină pasivitate[1558] şi pentru că omul în democraţie este participant direct la luarea deciziilor. Astfel, democraţia în viziunea lui Durkheim este „sistemul politic în care societatea poate dobândi conştiinţă de sine în cea mai pură formă. Cu cât deliberarea, reflecţia şi spiritul critic joacă un rol mai considerabil în afacerile publice, cu atât naţiunea e mai democratică”[1559]. Cu toate acestea, democraţia nu poate nimic în lipsa cadrelor şi grupurilor sociale secundare care să elibereze statul de cetăţeni şi pe cetăţeni de stat.

Pentru Bartolomeu Stănescu, însă, democraţia este mai degrabă o zonă de manifestare a creştinismului originar. Prin urmare, chiar şi în perioada antidemocratică a acestuia, episcopul nu-şi extrage exemplele din corporatismele europene de inspiraţie catolică, ci se uită tot către cele două ţări în care democraţia evanghelică a triumfat:

> „Pilda lui Carnegie şi a lui Rockfeller, care a dăruit 730 de milioane de franci pentru crearea de fondaţiuni, din care face parte şi institutul Pasteur, căruia i-a dăruit 55.000 de franci[1560], le vor fi indivizilor creştini *modeluri* de urmat. În totalul acestor *cinci stări lăuntrice şi sociale,* Clerul

[1556] Daniel Barbu, *Republica absentă...*, p. 269.
[1557] Émile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals...*, p. 60.
[1558] *Ibidem*., p. 91.
[1559] Émile Durkheim, *Socialism and Saint-Simon*, translated by Charlotte Sattler, Macmillan, New York, 1962, p. 89.
[1560] Charles Gide în conferinţa: „Le Matérialisme et l'Economie Politique“ din cartea „Le Matérialisme Actuel“ pag. 100 (nota lui Bartolomeu Stănescu)

> Creştin are cele mai *sigure* mijloace de folosit şi cele mai *puternice* pârghii de sprijin în misiunea lui pastorală din eparhii şi parohii; şi din toate instituţiile publice şi particulare ale popoarelor creştine"[1561].

Episcopul observă că democraţia este în pericol din cauza faptului că nu creează conducători buni care să ofere corpului politic un crez unitar[1562], cu alte cuvinte îi lipseşte elitismul specific conservatorilor şi se bazează pe faptul că poporul în sine este incapabil să se conducă. Mai mult decât atât, democraţia a eşuat în a produce moralitate în societate în sensul în care, dacă omul medieval era un om al sufletului, modernitatea a creat un *homo oeconomicus* al trupului, pornit spre minciună, ură, trădare, furturi, crime şi ispitit de destrăbălare sexuală, aspecte pe care tocmai regimurile autoritare europene tind să-l îndrepte:

> „Dovada acestor lipsuri ne-o dau popoarele Europii despărţite în cele democratice cu temelia în libertate, egalitate şi fraternitate şi în popoarele autoritare cu temelia în forţă. Din popoarele democratice fac parte şi cele două Americi. Rezultatul acestei despărţiri îl vedem în biruinţa popoarelor autoritare şi în starea pe loc a celor democrate în care clocotesc socialismul, comunismul şi anarhismul"[1563].

Prin urmare, deşi ar fi trebuit să triumfe democraţia, consensul şi unitatea socială sunt mult mai vizibile în ţările cu regimuri autoritare unde munca este ridicată la statutul de virtute socială obligatorie. Astfel urgenţa creării omului moral, impune ca munca să fie cea care structurează societatea şi nu aşezarea în formulă socială şi politică a drepturilor. Din nou Bartolomeu Stănescu priveşte către vechiul regim care, bazat pe autoritatea politică şi cea religioasă, reuşea să mulţumească exigenţele moralei creştine, de care societăţile în mod spontan nu sunt capabile într-o democraţie. Prin urmare, ce au în comun atât marea majoritate a creştinilor sociali europeni şi români, este predilecţia către ierarhie socială, guvernarea de către cei cu capacitate, centralitatea moralei etc.:

> „Înspăimântat de cursul josnic şi primejdios pe care îl luase în Franţa revoluţionară pornirea mistică a sufletelor şi setea lor de mister, englezul Brucke a juruit Anglia să se ferească de ciuma ateismului francez, şi să-şi apere creştinismul lor tradiţional cu ultima energie, căci religiunea aceasta a fost până în prezent gloria şi mângâierea noastră – zice Brucke, ca una care a fost şi pentru noi ca şi pentru atâtea alte naţiuni un puternic izvor de civilizaţie, – şi înlăturând-o, noi ne temem (fiind lămuriţi că spiritul nu se împacă cu vidul), ca nu cumva să-i ia locul vreo superstiţiune grosolană, primejdioasă şi degradatoare[1564].

1561 P. S. Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noul Severin, *Cursuri misionare cu preoţii…*, pp. 78-79.

1562 *Idem*., „Rolul etern al Sfintei Biserici...", pp. 8-9.

1563 *Idem*., „Omul de astăzi", în *Românizarea*, anul IV, nr. 73, 3 aprilie 1938, pp. 1-2.

1564 Edmond Brucke: *Réflexions sur la révolution de France,* pag. 189. Iată cum se exprimă în această privinţă şi ilustrul Bonnet, elev al lui Locke şi înaintaş al lui Condillac: „Filosofia modernă a zguduit temeliile tuturor credinţelor religioase… Absenţa religiunii însă lasă un gol nemărginit în cugetele şi în afecţiunile omului; care, *deapururi bântuit de extreme* îl umple cu cele mai periculoase fantome, înlocuind astfel religiunea care e o minune de înţelepciune şi de consolaţiune, adaptată celor mai fireşti trebuinţe ale noastre. Astfel omul devenind necredincios, cade cu cea mai mare uşurinţă în superstiţiune; el va duce chiar în ateism trebuinţa lui de idei religioase, care este o parte esenţială din fiinţa lui şi care e destinat să-l facă

> Generalizarea, deci şi permanenţa în suflete a pornirii mistice şi a setei de mister, ne arată că pornirea aceasta este o trebuinţă profundă şi firească, a vieţii omeneşti, care poate să fie pentru omenire un puternic izvor de civilizaţie, cum se exprima Bruke atunci când este legată de o religiune şi de o biserică ideală ca cea creştină, sau un mijloc sigur de rătăcire şi de primejduiri sociale atunci când este descreştinată şi este lăsată să cadă în ateism, ca în Franţa din timpurile revoluţionare. Poporului nostru prin urmare, şi în deosebi nouă oamenilor bisericeşti nu ne este indiferent dacă pornirea mistică a sufletului românesc este bine chivernisită sau nu; şi ca atare, datoria noastră a tuturor este să punem biserica ortodoxă a neamului nostru în stare, nu numai de a împiedica pornirea aceasta să se reverse în ateism sau în ereziile adventiste, baptiste, etc., dar de a o face prin sfintele învăţături şi practici ale creştinismului ortodox să fie cât mai înălţătoare de suflete şi cât mai utilă progresului nostru social"[1565].

Statul devine pentru Bartolomeu Stănescu din „efortul comun legal organizat [şi] servitorul care porunceşte"[1566] o „academie de competenţe verificate"[1567], cu alte cuvinte un stat dominant, garant al comunităţii organice, cap al economiei, reflectând o singură voinţă nedivizată şi nedivizabilă asemeni unui Dumnezeu[1568]. În urma, reîntregirii naţionale din 1918, românii n-au mai avut niciun obiectiv major de bifat, n-au mai luptat pentru nimic, ceea ce înseamnă că democraţia nu a reuşit să facă simţite energiile din societate:

> „toate aceste energii menite întăririi corpului nostru social, să găsesc de astădată reîntoarse în personalitatea noastră individuală, unde, aducând un prisos de puteri, ne împing la o activitate *negativă,* adică la deşteptarea în noi a diferitelor noastre *pasiuni,* între cari vin în primul rând *setea de bun trai, lăcomia,* etc. Prin urmare, energiile nu sunt rânduite de Dumnezeu ca să fie numai mijloace ale egoismului omenesc, ci mijloace şi ale corpului social, pentru constituirea fiinţelor sociale în genere, adică a instituţiunilor şi a naţiunilor. De aceea trebuie să dăm prisosului nostru de energie naţională un *nou* obiectiv superior, cu capacitate de a le unifica, de a le învioara şi *dirija spre bine.* D-lor, din fericire, în viaţa omenească, mai avem încă două mari obiective largi şi puternice pentru energiile neamului şi anume: mai avem *obiectivul economic* şi *obiectivul cultural*"[1569].

În ciuda faptului că democraţia e bună în sine, dar mai ales dacă îi este adăugat un suflet, pentru episcopul oltean democraţia conţine cel puţin în stare latentă misticismul egalitarismului exploatat cu succes de regimul comunist din Rusia:

> „De multe ori subconştientul masselor poate fi exploatat pentru fericirea cea de aici, depe pământ, adică pentru chestiuni politice şi sociale, pe care speculatorii le întemeiază şi le dau

---

sau fericit sau torturat; el va abuza de însăşi ştiinţa lui, amestecându-o cu cele mai monstruoase visări; el va îndumnezei efectele fizice şi energiile naturii, căzând fără să vrea în cel mai absurd politeism; într-un cuvânt el va deveni dispus să creadă orice în însuşi momentul când va declara cu mândrie, că nu mai crede în nimic. A sosit deci timpul, ca adevărata filosofie să se apropie în însuşi interesul ei de religiune, pe care a ignorat-o prea din cale afară, şi care singura în stare să le dea la toate mişcările inimii noastre un avânt infinit şi o regulă sigură". (Vezi *l'Oeuvres de M. de Fontanes,* I, II, pag. 142).

1565 Arhiereul Bartolomeu Stănescu, „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale… (II)", pp. 237-238.

1566 *Idem*., „Discurs la Legea Comercializării... Şedinţa Senatului de Joi 29 Mai 1924...", p. 361.

1567 *Idem*., „Rolul etern al Sfintei Biserici…", pp. 88-91.

1568 Peter J. Williamson, *op. cit.*,, p. 76.

1569 *Idem*., „Discurs la Legea Comercializării... Şedinţa Senatului de Joi 29 Mai 1924...", p. 351.

> puterea de misticizare, prin făgăduiala dobândirii sigure prin metodele lor, a fericirii pământeşti, cât mai în grabă şi cât mai deplină. Oare bolşevicii au făcut ei altfel?"[1570].

Un motiv extrem de important pentru renunţarea la proiectul democratic al episcopului ni-l oferă teama conform căreia prea multă libertate oferită românilor poate facilita contaminarea cu erezia politică a comunismului rus. Creştin-democraţia europeană a asumat întregirea democraţiei politice născute din revoluţia franceză cu o democraţie socială şi economică în sensul în care comunităţile secundare ajută pe cei aflaţi în dificultate, iar statul intervine în mod subsidiar doar atunci când comunităţile nu reuşesc acest lucru[1571].

Totodată revoluţia industrială a adus bunăstare unei categorii restrânse de oameni, în timp ce majoritatea se afla în starea de sclavie salarială, ceea ce a dus la apariţia socialismului şi marxismului, care nu înseamnă guvernarea de către popor, ci înlocuirea tiraniei capitaliştilor, cu dictatura statului[1572]. Astfel, drumul asumat de creştin-democraţie este situat între socialism şi liberalism, între justiţie şi libertate, ceea ce a presupus asumarea un individualism de tip comunitar şi creştin, în sensul în care persoana umană este mai importantă decât societatea ca întreg, iar statul trebuie ţinut sub o observaţie permanentă din cauza faptului că tinde să se insereze în toate sferele societăţii. Democraţia este regimul politic pus prin definiţie sub semnul prezentului şi care nu priveşte asemeni comunismului către „un viitor luminos"[1573] sau asemeni nazismului către puritatea rasei:

> „Statul democratic – birocratic progresează pe măsura renunţării sale la orice vedere prescriptivă asupra viitorului şi a accentuării deschiderii sale reprezentative la multiplicitatea dinamică a aspiraţiilor şi iniţiativelor administraţilor săi"[1574].

Astfel, deşi democraţia nu promite binele de mâine, ci evitarea răului de azi, Bartolomeu Stănescu are această perspectivă quasi-eshatologică a creării *omului moral* ca rezultat al suprapunerii mai multor practici sociale şi politice, dintre care cea mai importantă este centralitatea Bisericii, care are pe lângă funcţia de a trezi conştiinţele individuale şi pe acela al unificării sufletului corpului politic:

> „Omogenizarea sufletelor deci şi unificarea lor într-un corp social solid şi creator, omogenizare şi unificare, în care sociabilitatea omenească îşi are adevăratele ei condiţiuni de existenţă. Este după cum vedem una dintre cele mai organice trebuinţe ale vieţii omeneşti; şi nimeni în afară de bisericile constituite nu o poate garanta şi îndeplini mai bine, pentru că nimeni în afară de

---

1570 *Idem*., *Cum stăm cu progresul general...*, p. 26.

1571 Jacques Maritain, *Integral Humanism: Temporal and Spiritual Problems of a New Christendom,* Scribner, New York, 1968, passim.

1572 R. E. M. Irving, *op. cit.*, pp. 54-55.

1573 Daniel Barbu, „Destinul colectiv, servitutea involuntară, nefericirea totalitară: trei mituri ale comunismului românesc", în Lucian Boia (coorodonator), *Miturile comunismului românesc*, Nemira, Bucureşti, 1998, p. 184.

1574 Marcel Gauchet, *op. cit.,* p. 291.

> biserici nu-i pot prezenta omenirei un ideal sau mijloc de realizare mai comun, mai permanent şi mai presus de puterile omeneşti, decât bisericile acestea şi îndeosebi cea creştină”[1575].

Privit ca membru al societăţii, omul modern este creator de fenomene vătămătoare vieţii cum sunt sinuciderile, divorţurile, legalizarea avorturilor, corupţia, etc.[1576], ceea ce-l determină pe episcop să privească spre o nouă lume într-un tipar pseudo-eshatologic şi unde „omul neîntreg şi neconsolidat sufleteşte”[1577] se transformă în „omul întreg”[1578] şi „omul moral, omul evanghelic”[1579]. Prin urmare, democraţia nu are rolul de a crea solidaritate şi consens social, ci mai degrabă pe acela de a dezvolta în plan social învăţăturile creştine, conform atât creştinismului social, dar şi sociologiei durkheimiene: „Durkheim, de pildă, în cursurile dela Sorbona ne spunea că între doi oameni de o înzestrare şi de o capacitate egală cel mai puternic este omul credinţei”[1580]. Însă, în democraţiile liberale omul este prin definiţie secular, iar sarcina regimului politic nu este niciodată aceea de a conduce persoana umană către Împărăţia Cerurilor şi nici măcar de a juca rolul de gardian al moralităţii religioase în societate. Omul secular se supune impulsurilor sale, îşi găseşte menirea şi chiar justificarea existenţei în a se îmbogăţi, a acumula, a-şi satisface nevoile şi dorinţele[1581], prin urmare este orientat mai degrabă spre prezent decât spre viitor.

Un punct esenţial al gândirii democratice a episcopului o reprezintă suveranitatea populară ca împlinire a democraţiei izvorâtă din Evanghelie şi ca rezultat al contractului social conform căruia „toate puterile emană de la naţiune”[1582]:

> „În antichitate şi chiar în Evul Mediu rolul statului a fost să domine poporul. În epoca modernă din potrivă el are un cu totul alt rol, şi anume are rolul numai de a servi poporul. Aşa o vrea firea lucrurilor, afirmată de revoluţiunea franceză; şi aşa o vrea şi Evanghelia noastră. […] Popoarele europene au ţinut seama de aceasta nouă direcţie politică a Statului; şi dela revoluţiunea franceză încoace i-au pus la dispoziţie în acest scop trei mijloace: unul politic, altul tehnic, altul material. Mijlocul politic este suveranitatea naţională, cel tehnic este datoria şi capacitatea Statului de a examina cu competinţă trebuinţele comune şi fireşti ale poporului; şi de a organiza serviciile publice pentru satisfacerea lor; iar mijlocul material este impozitul. Legitimarea impozitului reiese din rolul de servire pe care îl are Statul modern; […] mijlocul juridic al suveranităţii naţionale este necesar pentru că prin suveranitatea naţională, Statul îşi exercită asupra poporului comandamentul suprem şi unic, prin care se operează legătura sufletească a cetăţenilor între ei. […] Aceste consideraţiuni arată până la evidenţă legitimarea impozitelor, adică justificarea lor prin legea naturală, pe care nici legea omenească, nici legea dumnezeiască nu pot să o calce”[1583].

[1575] Arhiereul Bartolomeu Stănescu, „Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale...(II)”, p. 240.
[1576] *Idem*., „Statul pe care ni-l impune viaţa (I)”, în *Românizarea*, anul I, no. 18, 1 decembrie 1935, pp. 1-2.
[1577] *Idem*., *Cum stăm cu progresul general...*, p. 33.
[1578] *Idem*., *Formarea omului întreg…*, p. 61.
[1579] Dumitru Cristescu, *op. cit*., p. 91
[1580] „Cuvântarea ţinută de P. S. Episcop Vartolomeiu la deschiderea Adunării Eparhiale din 13 Maiu 1929”, în Renaşterea. *Revistă de cultură religioasă*, anul VIII, nr. 6, iunie 1929, p. 202.
[1581] Clinton Rossiter & James Lare(edited by), *The Essential Lippmann. A Political Philosophy...,* pp. 162-168.
[1582] Arhiereul Vartolomeiu S. Băcăoanul, *Scurte încercări de creştinism social...*, p. 66.
[1583] *Idem*., „Discurs la legea financiară...şedinţa Senatului dela 10 Februarie 1923...”, p. 245.

Cu toate acestea, proiectul său de regim politic din anii 1934-1935 nu mai prevede suveranitatea corpului politic, ci doar a regelui care recapitulează în corpului său toate aspiraţiile şi nevoile poporului organizat pe corporaţii profesionale. Există de asemenea, o continuitate cel puţin metodologică între erezia religioasă, cea politică şi cea socială, „cari pot fi *anormale,* adică primejdioase vieţii omeneşti, ca în cazul bunăoară nu numai al revoluţiei franceze, citat aci, dar şi în al tuturor ereziilor şi schismelor religioase din lume;[1584] şi al zguduirilor sociale de felul celor ce se petrec în Rusia din vremurile noastre"[1585]. Prin urmare, în absenţa unui suflet naţional plin de moralitate şi mai ales a neîncrederii în popor ca sursă a puterii, episcopul se teme că şi comunismul „cel fără Dumnezeu, fără suflet şi fără lege"[1586] poate fi considerat democraţie.

Totodată proiectul *Academiei de competenţe verificate* de a reduce birocraţia de stat la doar 25 de membri tehnocraţi conduşi de rege înseamnă un regim politic antibirocratic generat de dezgustul episcopului faţă de simultana omnipotenţă şi incapacitate a statului de a genera consensul social, ceea ce înseamnă că statul trebuie să-şi asume rolul de pedagog. Prin acest lucru, Bartolomeu Stănescu se situează în contra regimurilor democratice liberale, în care pretenţia statului de a lărgii birocraţia nu presupune neapărat nevoia de a supune activitatea indivizilor unui plan unificator impus de sus, ci adaptarea statului la schimbările sociale spontane. Prin urmare, pe măsură ce democraţiile de tip liberal se consolidează, statul creşte, nu scade, încercând să răspundă dinamicii expansive a societăţii care trebuie redată sieşi prin autonomizare şi liberalizare în toate domeniile:

> „Nevoia de stat înseamnă din ce în ce mai puţină autoritate în stil vechi şi din ce în ce mai multă reprezentare. Statul democratic nu mai impune sensul, ci instalează un raport de corespondenţă funcţională, de reflexisiune în act unde, în loc de a face să prevaleze un imperativ intrinsec, trebuie concretizată sub forma stăpânirii practice asumarea de către sine a corpului social, posesiunea de sine efectuată"[1587].

Astfel, episcopul cade într-o capcană similară neoliberalismului experimentat în ţări precum Marea Britanie şi Statele Unite ale Americii în anii 1980 şi extins ulterior în toată Europa, aceea de a elibera societatea de sub tutela statului, dar şi de a o pune sub autoritatea exclusivă a uneia dintre realităţile sale fundamentale, anume piaţa liberă. Prin urmare, aşa cum statul neoliberal trebuie să fie unul subţire, discret ca prezenţă în economie, învăţământ, sănătate, etc., tot astfel statul imaginat de episcop are o singură atribuţie, aceea de a organiza societatea în corporaţii profesionale. Statul lui Bartolomeu Stănescu este populat de câţiva

---

[1584] Cazul de pildă al *inochentiştilor,* al căror cult constă din depravările sexuale, pe care nici bordelurile menite astor depravări, nu le întrec (nota lui Bartolomeu Stănescu).

[1585] P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Interpelare asupra stării Bisericii... Vineri 28 Dec. 1923", p. 279.

[1586] *Idem*., „Rolul etern al Sfintei Biserici...", p. 42.

[1587] Marcel Gauchet, *op. cit.,* p. 292.

tehnocraţi care guvernează, nu în temeiul unei viziuni asumate politic şi prin responsabilitate faţă de cetăţeni, ci în numele expertizei ştiinţifice.

Mai mult decât atât, episcopul se autosituează în contra construcţiei democraţiei în ţările occidentale de unde îşi extrăgea de altfel şi exemplele şi unde statele se inserau tot mai în societate prin servicii publice tocmai pentru a o elibera:

> „Momentul fecund de cristalizare a sistemului democratic aşa cum îl cunoaştem de la sfârşitul secolului XIX şi începutul secolului XX, îi oferă o ilustrare crucială: dezvoltarea statului sub forma unor servicii publice, renunţarea la caracterul regal, imperativ pe care îl păstra exercitarea autorităţii politice”[1588].

Prin urmare, cu cât creşte rolul statului în societate, cu atât el devine mai natural prezent în mecanismul colectiv, fără însă ca acest lucru să însemne etatism sau asistenţialism. Astfel, creştin-democraţii susţin un anumit grad de intervenţionism al statului care ar fi de neacceptat pentru liberalismul clasic[1589], dar în acelaşi timp atacă mai mult marxismul decât liberalismul, pe care-l asociază dictaturii statului şi implicit negării unei învăţături fundamentale a lui Hristos, infinita valoare a persoanei umane.

O comparaţie a celor două tipuri de regim politic imaginate de Bartolomeu Stănescu este astfel necesară pentru a evidenţia, pe de o parte radicalismul devierii acestuia de la democraţie spre autoritarism şi, pe de altă parte, elementele care rămân fixe în reflecţia acestuia.

REGIMUL POLITIC	***democraţie evanghelică***	***organic statism***
interval de timp	1912-1930	1930-1942
care este subiectul politic?	cetăţeanul	corporaţia
forma de guvernare	monarhie constituţională (republică)	monarhie aristotelică
statul de drept	stat de drept liberal	stat de drept hegelian
statul este...	un mijloc de împlinire a binelui comun; rezultat al consensului social, servitor al cetăţenilor	un scop în sine; pedagog al cetăţenilor
partidele politice	pluripartidism	antipartidism
suveranitatea aparţine...	naţiunii	monarhului
subsidiaritatea	asumată	asumată ca supleanţă
libertatea şi autoritatea	se află în echilibru	predomină autoritatea
conservare şi desăvârşire	se află în echilibru	predomină desăvârşirea
birocraţia de stat	weberiană	exclusiv tehnocratică
minorităţile naţionale	au drepturi politice	excluse de la cetăţenia politică
minorităţile religioase	tolerate în virtutea libertăţii de conştiinţă	interzise şi chiar expulzate
cetăţeanul	modern îmbrăcat în drepturile civile, sociale şi politice	moral, integru, evanghelic
proprietatea privată	asumată total	asumată doar pentru etnicii români

[1588] Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 317.
[1589] Ronald Eckford Mill Irving, *op, cit.*, p. 31.

drepturile politice	asumate explicit	desfiinţate
modele pentru România	Marea Britanie şi S.U.A.	Germania şi Italia
democraţia	asociată mai degrabă liberalismului	asociată exclusiv socialismului, comunismului, bolşevismului
timpul central de referinţă	prezentul	viitorul
creştinismul	asumat ca modern	asumat ca anti-modern
creştinismul social	asumat explicit	nu mai e menţionat
Biserica	autonomă şi separată de stat	instituţie de stat
preotul	funcţionar public, dar nu de stat	funcţionar de stat
implicarea preoţilor în politică	total exclusă	acceptabilă doar ca organism corporatist
societatea	vie, spontană şi dominată de asociaţii libere	organică, alcătuită din grupuri formate de către stat
binele comun	binele comun din doctrina socială catolică	binele comun despotic al poporului român, exclude minorităţile şi străinii
corporaţia	naturală sau/şi generată de libera asociere a oamenilor	corporaţii profesionale monopoliste ca stat în stat
raportul dintre cetăţean şi societate	cetăţeanul primează asupra societăţii	poporul primează asupra cetăţeanului

Eşecul proiectului de democraţie creştină a lui Bartolomeu Stănescu este mai înainte de orice un eşec de ordin personal. Acesta migrează de la democraţia evanghelică către autoritarismul de tip *organic statism* fără chiar să observe radicala schimbare de regim politic propusă. Pe de altă parte, episcopul nu reuşeşte să mobilizeze suficiente energii umane pentru a contura o mişcare socială sau politică în scopul de a impune câteva dintre ideile sale. În acest sens, mişcarea social-creştină *Solidaritatea* a fost pe tot timpul existenţei sale privită ca fiind nu modernă, ci modernistă, prin urmare a fost ţinută atât la periferia Bisericii Ortodoxe Române, cât şi la periferia societăţii româneşti interbelice. Biserica însăşi sub aspectul de organizaţie nu avea în opinia episcopului resursele pentru a genera o mişcare cel puţin intelectuală, cu atât mai puţin socială deoarece „astăzi Biserica s-a osificat sub forma unei simple întocmiri de birou şi de formalism administrativ”[1590].

Pe de altă, parte însuşi patriarhul Miron Cristea nu s-a arătat niciodată cu adevărat interesat de principiile creştinismului social, iar regele Carol al II-lea, cel care i-a forţat retragerea episcopului Bartolomeu Stănescu s-a poziţionat încă de la Restauraţia regală din 8 iunie 1930 împotriva partidelor politice, a Parlamentului şi implicit a democraţiei, atitudine reconfirmată de numirea lui Miron Cristea ca Preşedinte al Consiliului de Miniştri, o alegere ce a avut rolul de a consolida sensibilitatea antipartid în societate[1591].

[1590] Prea Sfinţia Sa Episcopul Vartolomei Stănescu din Eparhia Râmnicului Noul Severin, „Cuvântare despre educaţia copiilor, rostită la conferinţa „Alianţei Universale” dela Stokholm, în luna august 1925”, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul 43, nr. 12 (537), decembrie 1925, p. 716.

[1591] Cristian Preda, *Rumânii fericiţi. Vot şi putere de la 1821 până în prezent*. Polirom, Iaşi, 2011, p. 170 şi 177.

Prin urmare, chiar dacă zone ale societăţii civile româneşti interbelice, cum a fost cazul *Solidarităţii*, au încercat să atragă atenţia asupra nevoii construcţiei democraţiei, preocuparea clasei politice româneşti a fost cum să convertească politic o ierarhie verticală cu o aranjare orizontală a elitelor[1592], aşadar nu egalitatea cetăţenească specifică democraţiei, ci mai degrabă un fel de ultrabirocratizare a statului contrară reflecţiei episcopului pentru care „omul este care face statul după cum are el nevoie, iar nu statul pe om”[1593]. Mai mult decât atât, părţile dominante ale societăţii civile nu s-au arătat interesate să se asocieze proiectului sau să-l imite la alt nivel. În acest sens, preotul I. Popescu-Mălăeşti şi Nicolae Dobrescu, ambii profesori la Facultatea de Teologie din cadrul Universităţii din Bucureşti, nu vedeau în creştinismul social al lui Bartolomeu Stănescu decât un program politic inspirat din *Die christlich Partei* şi *Le christianisme sociale*, mişcări socio-politice din Germania, respectiv Franţa[1594], ceea ce însemna că în spatele asocierii dintre modernitate şi creştinism nu există nicio resursă ştiinţifică veritabilă, ci doar o ideologie politică supusă efemerităţii şi chiar contrară Bisericii Ortodoxe Române. Astfel, deşi nu am identificat un răspuns de tip cauză-efect asupra motivelor care au stat la baza lipsei de influenţă a creştinismului social românesc sau asupra renunţării membrilor mişcării la proiectul iniţiat de Bartolomeu Stănescu, tăcerea elitelor bisericeşti şi politice trădează o lipsă evidentă de interes asupra singurei formule de democraţie creştină în România interbelică.

Peste toate acestea, democraţia lui Bartolomeu Stănescu cade pradă chiar elementului inedit pe care-l conţinea, anume principiului subsidiarităţii, care rămâne prins în ambele formule de regim politic imaginat de episcopul oltean sau, altfel spus, subsidiaritatea în formulă democratică este foarte apropiată de subsidiaritatea în formulă autoritară. Bartolomeu Stănescu iese din scena istoriei ca un personaj refuzat de mai multe regimuri politice (dictatura carlistă, legionarism, dictatura antonesciană şi regimul comunist), dar intră în zona istoriografiei şi a istoriei ideilor politice drept unul dintre puţinii români care au încercat să pună în formulă intelectuală şi practică o democraţie creştină.

[1592] Daniel Barbu, Cristian Preda, 'Building the State from the Roof Down...', p. 375.
[1593] Bartolomeu Stănescu, „Datoriile economico-sociale...”, p. 26.
[1594] A.N.I.C., Fondul Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice, Dosar nr. 2638/1913, fila 38.

10. Bibliografie:

Surse primare

Inedite:

Arhiva Arhiepiscopiei Râmnicului

Dosar 101/1933. Mânăstirea Bistriţa; Dosar nr. 23 – 1937, Corespondenţă privitoare la atentatul cu dinamită comis la Palatul Episcopal din Rm. Vâlcea în noaptea anului nou 1937: declaraţiile episcopului Vartolomei, sesizarea organelor, articole din ziarele Presa Politică, Universul, Porunca Vremii.

Arhivele Naţionale Istorice Centrale

Fond Miron Cristea, dosar nr. 27/1938; Fond Visarion Puiu, dosar 189; Fondul Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice, Dosar nr. 2638/1913; Fond Ministerul Cultelor şi Artelor, Dosar 4/1921, Marele Colegiu Electoral. Dosar conţinând actele alegerilor P. S. S. Episcopului Râmnicului Noul Severin şi P. S. S. de Argeş – efectuate în ziua de 30 Martie 1921; Fond Ministerul Cultelor şi Artelor, Dosar 41/1925, Diverse chestiuni.

Arhiva Consiliului Naţional pentru Studierea Arhivelor Securităţii

Fond Informativ Bartolomeu Stănescu-Anania, dosar nr. 53328; Fond Informativ, I 258795, vol. 2; Fond Documentar, dosar nr. 2544 – Mânăstirea Bistriţa 1943-1946; Fond Documentar. Dosar nr. 2310. Problema preoţească din Vechiul Regat. 1945-1947.

Biblioteca Sfântului Sinod

P. S. Bartolomeu Stănescu (după prelegerile), *Curs de Exegeză a Noului Testament. 1913-1914*, litografie.

P. S. Vart. Stănescu (după prelegerile), *Exegeza Noului Testament. 1914-1915*, litografie.

Prea Sf. Vartolomeu Stănescu, *Cursul de Introducere în Noul Testament*, f.a., litografie.

Edite

Memorii, jurnale şi însemnări

Argetoianu, Constantin, *Însemnări zilnice*, volumul VII, 1 iulie – 22 noiembrie 1939, ediţie de Stelian Neagoe, editura Machiavelli, Bucureşti, 2003.

Boilă, Zaharia, *Amintiri şi consideraţii asupra mişcării legionare*, ediţie îngrijită de Marta Petreu şi Ana Cornea, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2002.

Călinescu, Armand, *Însemnări politice. 1916- 1939*, Humanitas, Bucureşti, 1990.

Crainic, Nichifor, *Zile albe, zile negre*, Casa Editorială Gândirea, Bucureşti, 1991.
Ion Dumitrescu-Borşa, *Cal troian intra muros. Memorii legionare*, Lucman, Bucureşti, f.a.
Galaction, Gala, *Jurnalul*, volumele I şi II, ediţia a II-a, Albatros, Bucureşti, 1999.
Imbrescu, Ilie, *Biserica şi mişcarea legionară: apostrofa unui teolog*, Cartea Românească, Bucureşti, 1940.
Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Amintiri*, ediţie, studiu introductiv şi note de Remus Rus şi Dorin-Demostene Iancu, editura Enciclopedică, Bucureşti, 2011.
Manoilescu, Mihail, *Memorii*, volumul I, ediţie îngrijită, prefaţată, note şi indice de Valeriu Dinu, editura Enciclopedică, Bucureşti, 1993.
Netzhammer, Raymund, *Din România. Incursiuni prin această ţară şi istoria ei*, introducere la ediţia românească de Violeta Barbu, traducere din germană de George Guţu, volumele I şi II, Humanitas, Bucureşti, 2010.
Păcescu, Teodor, *Fotografii ortodoxe*, Editura Noii Reviste Bisericeşti, Bucureşti, 1930.
Popinciuc, Mardarie, *Pentru Sfânta Cruce. Pentru Ţară* I, Buenos Aires, 1985.
Theodorian-Carada, M., *Efimeridele. Însemnări şi amintiri. 1908-1928*, Tipografia „Serafica" Săbăoani, Roman, 1937.
Velicu, Dudu, *Biserica Ortodoxă în anii regimului comunist. Însemnări zilnice II*, ediţie îngrijită de Alina Tudor-Pavelescu şi Şerban Marin, Bucureşti, 2005.

Presă

Cotidiane naţionale şi locale
Albina, 1938
Curentul, 1927-1929
Cuvântul, 1929
Dacia, 1919-1920
Lupta, 1936
Porunca vremii, 1935-1940
Presa olteană, 1938
Românizarea, 1935-1941
Seara. Ziar politic cotidian, 1912-1914
Telegraful român, 1921-1922
Ţara noastră, 1935-1938
Universul, 1912-1914, 1919-1925, 1935-1938
Viitorul, 1912-1914

Reviste
Arhiva pentru Drept şi Politică, 1919-1922, 1928
Biserica Ortodoxă Română, 1903-1940
Biserica Română, 1909-1912
Buletinul oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin, 1931-1939
Căminul. Revistă creştină pentru familii, 1938

Gazeta preoţilor, 1912-1919
Gândirea, 1937-1940
Logos. Revue internationale de synthèse chrétienne orthodoxe, 1928
Lumea nouă, 1931-1938
Neamul românesc, 1912-1920
Noua revistă bisericească, 1919-1926
Renaşterea. Revistă de cultură religioasă, 1922-1939
Revista ortodoxă, 1909-1913
România de mâine, 1915-1916
Solidaritatea. Revistă social-creştină, 1920-1926
Studii teologice, 1937-1939
Viaţa românească. Revistă literară şi ştiinţifică, 1921-1926
Viitorul. Revistă bisericească şi didactică, 1909-1912

Legislaţie şi documente oficiale

Adunarea Eparhială a Sfintei Episcopii a Râmnicului Noului Severin din 20 septembrie 1931, Tiparul Tipografiei Cozia a Sf. Episcopii a Râmnicului Noului Severin, Râmnicul Vâlcii, 1931.

Ante-proect de Constituţie întocmit de Secţia de Studii a Partidului Ţărănesc cu o Expunere de motive de C. Stere, Tipografia Viaţa Românească, Bucureşti, 1922.

„Carte pastorală. Sf. Sinod al Sf. Biserici Ortodoxe Române către iubitul cler şi popor drept credincios din cuprinsul de Dumnezeu păzitul Regat al României", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul VIII, nr. 2, februarie 1929.

Codul General al României. Coduri, legi, decrete-legi şi regulamente. 1938. Partea I, vol. XXVI.

Legea electorală pentru Adunarea Deputaţilor şi Senat. Promulgată cu înaltul decret regal No. 1.424 din 26 Martie 1926 şi publicată în Monitorul Oficial no. 71 din 27 Martie 1926, Imprimeria Statului, Bucureşti, 1926.

Dările de seamă cuprinzând chestiunile şi propunerile aduse de secţiunile: culturală, administrativă şi economico-financiară ale Sfintei Episcopii a Râmnicului Noului Severin, înaintea Adunării Eparhiale din 22 mai 1938, Tipografia „Episcopul Vartolomei", Râmnicul Vâlcii, 1938.

„Lege pentru Administraţia specială a Casei Bisericii" sancţionată prin Decret Regal no. 255 din 21 ianuarie 1902, în *Monitorul Oficial* no. 233 din 23 ianuarie 1902.

Legea electorală pentru Adunarea Deputaţilor şi Senat. Publicată în Monitorul Oficial nr. 106bis. din 9 Mai 1939, Editura Curierul Judiciar S. A., Bucureşti, 1939.

„Memoriu întocmit de reprezentanţii legali ai bisericii oltene şi prezentat personal printr-o delegaţie de 50 de preoţi: M. S. Regelui, D-lui Prim Ministru, I. P. S. Patriarh, D-lor Miniştri ai Cultelor, Educaţiei naţionale şi Internelor, cum şi Preşedinţilor Corpurilor Legiuitoare", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XVI, nr. 2, februarie 1937.

„Regulament pentru punerea în aplicare a legii asupra clerului mirean şi seminariilor", sancţionat prin Înaltul decret regal No. 869 din 25 februarie 1906 şi modificat cu înaltul decret regal No. 2033 din 1909, în Monitorul Oficial No. 74 de la 2 iulie 1909, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1911.

„Statutele Societ. Preoţeşti «Renaşterea» din eparhia Râmnicului Noul-Severin, aşa cum au fost votate de corpurile legiuitoare. Publicate în Monitorul Oficial Nr. 39 din 23 Mai 1923"

Costescu, Chiru (alcătuit şi adnotat de), *Colecţiune de Legi, Regulamente, Acte, Deciziuni, Circulări, Instrucţiuni, Formulare şi Programe*, Institutul de Arte Grafice C. Sfetea, Bucureşti, 1916.

Idem., *Legea şi Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române din 6 mai 1925. Adnotate cu dezbaterile parlamentare şi jurisprudenţiale referitoare*, Tipografia Curţii Regale F. Göbl FII, Bucureşti, 1925.

Idem., (alcătuit şi adnotat de), *Legi, regulamente, canoane, statute, decizii, jurisprudenţe etc. date dela război încoace şi aflate azi în vigoare; referitoare la: Biserică, culte, cler, învăţământ religios, organizaţiuni eclesiastice, bunuri bisericeşti, judecăţi disciplinare etc.; însoţite de un index alfabetic amănunţit*, Tipografia „Lupta", Bucureşti, 1931.

Rădulescu-Formac, Stelian (adunată şi publicată sub îngrijirea), *Colecţiunea legilor, regulamentelor, programelor şi diferitelor deciziuni şi dispoziţiuni generale privitoare la învăţământul primar şi normal-primar aflate în vigoare la 1 septembrie 1912*, Tipografia Curţii Regale, Bucureşti, 1912.

Dezbateri

****, Noua Constituţie a României. 23 de prelegeri publice, Tiparul Cultura Naţională, Bucureşti, 1925.*

Desbaterile Adunării Naţionale Constituante a Senatului (1922-1925), Imprimeria Statului, Bucureşti, 1926.

Desbateri Parlamentare, Imprimeria Statului, Bucureşti, 1928-1938.

Dezbaterile Congresului preoţesc ţinut la Bucureşti în februarie 1923, Tip. „Curierul Judiciar", Bucureşti, 1923.

Desbaterile Congresului Naţional Bisericesc. Sesiunea ordinară din 18, 19, 20 şi 21 Noembrie 1929, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1930.

Desbaterile Sfântului Sinod al Sf. Biserici Ortodoxe Române, sumarele şedinţelor din 1938, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1938.

Monitorul Oficial. Desbaterile Adunării Naţionale Constituante a Senatului. Şedinţa din 6 februarie 1923.

Monitorul oficial. Nr. 37, 4 mai 1936. Partea a III-a. Desbaterile parlamentare. Adunarea Deputaţilor. Şedinţa din 6 martie 1936.

Monitorul oficial. Nr. 39, 3 iunie 1936. Partea a III-a. Desbaterile parlamentare. Adunarea Deputaţilor. Şedinţa din 11 martie 1936.

Monitorul oficial. Nr. 38, 15 iulie 1936. Partea a III-a. Desbaterile parlamentare. Senatul. Şedinţa din 19 martie 1936.

Monitorul oficial. Nr. 61, 14 septembrie 1936. Partea a III-a. Desbaterile parlamentare. Adunarea Deputaţilor. Şedinţa din 2 aprilie 1936.

Monitorul oficial. Desbaterile parlamentare. Senatul. Sesiunea ordinară 1936-1937. Şedinţa din 12 decembrie 1936.

Monitorul oficial. Nr. 14. Desbaterile parlamentare. Senatul. Sesiunea ordinară 1936-1937. Şedinţa din 19 decembrie 1936.

Monitorul oficial. Nr. 15. Desbaterile parlamentare. Senatul. Sesiunea ordinară 1936-1937. Şedinţa din 18 ianuarie 1937.

Monitorul oficial. Nr. 22. Desbaterile parlamentare. Senatul. Sesiunea ordinară 1936-1937. Şedinţa din 28 ianuarie 1937.

Şedinţele Consistoriului Superior Bisericesc şi şedinţele Sfântului Sinod din sesiunea de primăvară a anului 1914, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1915.

Şedinţele Consistoriului Superior Bisericesc şi şedinţele Sfântului Sinod din sesiunea de toamnă a anului 1914, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1915.

„Şedinţa din 17 decembrie 1919", în *Desbaterile Constituantei. Senatul,* no. 12, 31 decembrie 1919. *Monitorul oficial. Desbaterile Senatului. Şedinţa din 7 iunie 1921.*

Bălan, Nicolae, *Biserica împotriva Concordatului, discurs rostit în şedinţa Senatului din 23 mai 1929,* Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1929.

Buzatu, Gheorghe (editor), *Discursuri din dezbateri parlamentare (1864 - 2004),* Mica Valahie, Bucureşti, 2004.

Dragomir, Silviu (editor), *Desbaterile Congresului Naţional Bisericesc, sesiunea ordinară din 18-21 noiembrie 1929*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1930.

Lapedatu, Alexandru, *Statul şi Biserica. Cuvântare rostită în Senat la 29 Decembrie 1923, ca Răspuns la interpelarea P.S. Episcop al Râmnicului Noului Severin asupra situaţiei şi trebuinţelor Clerului şi Bisericii române*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1924.

Lascarov-Moldovan, A., Ionescu, Sergiu (editori), *Constituţiunea României din 1923 adnotată cu desbateri parlamentare şi jurisprudenţe,* Tipografia „Curierul Judiciar", Bucureşti, 1925.

Publicaţii ale lui Bartolomeu Stănescu

Volume şi broşuri

Stănescu, Bartolomeu, *Autenticitatea cărţilor sfinte ale Noului Testament*, Minerva, Bucureşti, 1905.

Arhiereul Vartolomeiu S. Bacaoanul, *Scurte încercări de creştinism social*, Atelierele grafice SOCEC & Co., Bucureşti, 1913.

Vartolomeiu S. Băcăoanul, *Carte pastorală destinată Clerului şi Creştinilor drept măritori de Răsărit din Noul Teritoriu Dobrogean,* Atelierele Grafice SOCEC & C o., Bucureşti, f. a. (1914).

Vartolomeiu S. Bacaoanul, Arhiereul delegat al Sfântului Sinod, *Raportul general către Sfântul Sinod privitor pe administraţiunea bisericească din noul teritoriul dobrogean pentru intervalul dela noembrie 1913 – ianuarie 1914*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1914.

Vartolomei Bacaoanul, Locţiitor de Episcop, *Munca gospodărească pentru clerici şi monahi. Întâiul îndemn către clerul şi monahii acestei Episcopii*, Tipografia „Lumina" Gh. F. Nicolescu, Curtea de Argeş, 11 februarie 1919.

P. S. Vartolomei, Episcopul local, *Principii şi înfăptuiri din Eparhia Râmnicului Noului Severin; şi lucrările din două sesiuni ale Adunării Eparhiale*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1927.

Vartolomeiu, episcop al Râmnicului Noul Severin, *Cum stăm cu progresul general la începutul anului 1928 sau Primejduirea omenirii,* Tipografia Cozia, Râmnicul-Vâlcea, 1928.

P. S. Episcop Vartolomeiu, *Cum îşi înţelege P. S. Arhiereu-Vicar Nifon Craioveanul apostolatul său evanghelic*, Tiparul Tipografiei Cozia a Sf. Episcopii a Râmnicului Noului Severin, R. Vâlcii, 1931.

P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, *Lămuriri asupra legii învăţământului teologic*, Tipografia Cozia, Râmnicul Vâlcii, 1932.

P. S. Episcop Vartolomeiu, *Răspuns la referatul D-lor inspectori Moise Ienciu, Ioan Ionescu şi Al. Niculescu, anchetatori la Episcopia Râmnicului-Noului-Severin adresat D-lui Ministru al Instrucţiunei, Cultelor şi Artelor*, Tipografia ziarului „Universul", Bucureşti, 1933.

Prea Sfinţitul Episcop Vartolomei al Râmnicului Noul Severin, *Femeia ca factor social*, Tipografia „Episcopul Vartolomeiu" a Sf. Episcopii a Râmnicului Noului Severin, Râmnicul Vâlcea, 1934.

Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noul-Severin*, Produsuri sufleteşti şi realităţi verificate,* Tipografia „Cozia" a Sfintei Episcopii, Râmnicul-Vâlcii, 1934.

O scurtă privire asupra unor stări de fapt de azi în legătură cu viitorul, Tipografia „Episcopul Vartolomeiu", a Sf. Episcopii a Râmnicului Noului Severin, 1935.

Episcop Vartolomeiu, *Două cuvântări rostite în Senat cu un apendice*, Tipografia Episcopul Vartolomeiu, Râmnicul Vâlcii, 1935.

Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, *Cauzele care m'au împiedicat şi mă împiedică sa-i dau dumnezeeştii vedenii de la Buturugi-Dolj calitatea evanghelică de instituţie de binefaceri, sub forma unei sfinte mânăstiri sprijinită de preoţii şi de creştinele Oltenii,* Tipografia Episcopul Vartolomeiu, Râmnicul-Vâlcii, 1936.

Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomeiu al Râmnicului Noul Severin, *Răspuns de învinuirile date şi Sfântului Sinod şi Onor. Minister de Culte şi Arte de cinci preoţi şi de câţiva domni deputaţi spre judecarea mea,* Tipografia Episcopul Vartolomeiu, Râmnicul-Vâlcii, 1936.

Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noului Severin, *Formarea omului întreg de către clerul eparhial şi cel parohial al Sfintei noastre Biserici Ortodoxe Române*, Tipografia Episcopul Vartolomeiu, R.-Vâlcii, 1936.

Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noului Severin, *Motivele pentru care clerul eparhial şi parohial trebuie să rămână numai al Sfintei noastre Biserici folosind sfântul altar şi legile ţării pentru propovăduirea naţionalismului, patriotismului şi dinasticismului regal*, Tipografia Episcop Vartolomeiu, Râmnicul Vâlcii, 1937.

Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, *Răspuns în chestiunea Maglavit*, Tipografia A.B.C., 1937.

Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, *Cei doi poli morali ai Eparhiei mele*, Tipografia „Episcopul Vartolomeiu", R. Vâlcii, 1937.

P. S. Episcop Vartolomei al Râmnicului Noului Severin, *Politica preoţească şi urmările ei. Pentru educaţia şi morala creştinilor*, f.a. (1938).

Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noul Severin, *O lămurire în legătură cu eparhia locală,* Tipografia Episcopul Vartolomei, Râmnicul Vâlcii, 1938.

P. S. Episcop D. D. Vartolomei al Râmnicului Noul Severin, *Cursuri misionare cu preoţii eparhii la Sfânta Mânăstire Arnota*, 2 volume, Editura Sfintei Episcopii a Râmnicului Noul Severin, Râmnicul Vâlcii, 1939.

P.S. Episcop D.D.Vartolomei al Râmnicului Noul Severin, *Natura, origina şi foloasele creştinismului dovedite dumnezeieşti prin folosirea ştiinţelor laice*, Tipografia Ziarului „Universul", Bucureşti, 1940.

Vartolomei Stănescu, episcop pensionar, *Manuscris de restituit pentru tipărire, 19 august 1942*, Gutenberg, R-Vâlcea.

În volume colective

„Conferinţa P.S. Episcopul Vartolomei al Râmnicului, cu prilejul pomenirii măreţe a Sinodului din Niceea la Iaşi", în Dron, C., *Şedinţa festivă dela Iaşi a Sf. Sinod în amintirea Soborului de la Niceea (325) şi inaugurarea Palatului Justiţiei*, Tipografia Sf. Mânăstiri Neamţu, 1926.

Vartolomeu al Râmnicului Noul Severin (referent), „Actul de înfiinţare a Patriarhatului românesc", în *Patriarhia Românească. Acte şi documente*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1926.

În periodice

Arhiva pentru drept şi politică

Arhiereul V. Băcăoanul, „În ce raporturi de drept se va pune statul român cu confesiunea „greco-unită" a fraţilor transilvăneni?", în *Arhiva pentru drept şi politică*, nr. 1, iulie-septembrie 1919.

Arhiereul V. Băcăoanul, „Principii pe cari va avea să se întemeieze autonomia Bisericii Ortodoxe de Răsărit în Regatul Român", în *Arhiva pentru drept şi politică*, nr. 1, iulie-septembrie 1919.

Arhiereul V. Băcăoanul, „Cum trebuie înţeles «Statutul Şaguna»", în *Arhiva pentru drept şi politică*, octombrie 1919-martie 1920.

Biserica Ortodoxă Română

„Tăria creştinismului şi veşnicia lui. Divorţul dintre laicism şi creştinism şi prevederea reîmpăcării lor", seria II, anul 40, nr. 1 (487), octombrie 1921

Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Adventiştii şi baptiştii. Răspuns Adevărului", seria II, anul 40, nr. 2 (488), noiembrie 1921.

„Mijloace pentru preîntâmpinarea ereziilor. Raportul Prea Sfinţitului Episcop Vartolomei, în Consistoriul Superior Bisericesc", seria II, anul 40, nr. 2 (488), noiembrie 1921.

Director Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin, „Starea Financiară a Revistei „Biserica Ortodoxă Română". Gestiunea ei pe 1923 şi Bugetul pe 1924. Raport al Direcţiunii revistei, prezentat Sf. Sinod în sesiunile din Februarie şi Iunie 1924", seria II, anul XLII, nr. 6 (519), iunie 1924.

„Cuvântare despre educaţia copiilor", rostită la Conferinţa „Alianţei Universale" de la Stockholm, în luna August 1925, de către Prea Sfinţia Sa Episcopul Vartolomei Stănescu din Eparhia Râmnicului Noul Severin (România) şi aprobată în unanimitate de conferinţă pentru publicare", seria II, anul XLIII, nr. 12 (537), decemvrie 1925.

Renaşterea. Revistă de cultură religioasă

„Ce urmărim cu Societatea Clerului Oltean Renaşterea şi cu organele ei de propagandă", anul I, nr. 1, mai 1922.

„O circulară a P. S. Episcop", anul I, no. 2, 3, 4, iunie-august 1922.

„Organizarea propagandei religioase împotriva sectelor, În Eparhia Râmnicului Noului Severin", anul I, no. 7, noiembrie 1922.

„Obârşia noului Seminar teologic", anul I, nr. 8-12, decembrie 1922.

„Stârpirea vagabondajului monahicesc. Propunere a P. S. Vartolomeiu către Sf. Sinod", anul II, no. 2, februarie 1923.

„Răspunsul Prea Sfinţitului Episcop de Râmnic la chestionarul Consiliului naţional al femeilor române privitor pe drepturile politice ale femeii", anul II, no. 10, octombrie 1923.

„Carte Pastorală către toţi dreptmăritorii creştini din cuprinsul Eparhiei Râmnicului Noul Severin. Dată astăzi, 12 Decembrie, în anul mântuirii 1924, iar al Archipăstoririi Noastre al patrulea", anul III, no. 12, decembrie 1924.

„Înfiinţarea Patriarhatului românesc. Actul de înfiinţare", anul IV, no. 2, februarie 1925.

„Cunoaşterea realităţii şi voinţa de a lucra. Idei dintr-o cuvântare ţinută la conferinţele pastorale din Vâlcea", anul IV, no. 3, martie 1925.

„Chemare către clerul şi poporul oltean, cu prilejul punerii în aplicare a nouei legi bisericeşti. No. 7598. 1925 septembrie 19", anul IV, no. 9, septembrie 1925.

„O cuvântare ţinută la desvelirea busturilor foştilor Decani: Gh. Chiţu şi A. Betolian, ai baroului din Craiova", anul IV, no. 12, decembrie 1925.

„Lămuriri asupra dreptului episcopal de a-şi pedepsi creştinii", anul V, nr. 2, februarie 1926.

„Cuvântarea Episcopului D. D. Vartolomeiu, episcopul Râmnicului Noul Severin, la deschiderea adunării eparhiale oltene", nr. 4, anul V, aprilie 1926.

„Preotul şi politica", anul V, nr. 4, aprilie 1926.

„Cum apreciază Prea Sfinţitul Episcop Vartolomeiu, Congresul Preoţimii oltene din acest an?", anul V, no. 9, septembrie 1926.

„Discursul Prea Sfinţitului Episcop Vartolomeiu ţinut în ziua de 27 iulie 1926 la deschiderea Congresului Societăţii Renaşterea a Preoţilor din Eparhia Râmnicului Noul Severin", anul V, nr. 10, octombrie 1926.

„Ce mai este 10 Mai pentru neam?", anul VII, nr. 6, iunie 1928.

„Lămuriri către popor şi către Adunarea Eparhială Olteană, asupra învinuirilor aduse de D-l Colonel Milcoveanu şi de ziarul «Curentul», împotriva Prea Sfinţitului Episcop Vartolomeiu", anul VII, nr. 7, iulie 1928.

„Cuvântarea ţinută la Adunarea Eparhială Extraordinară dela 1 iulie 1928", anul VII, nr. 11, noiembrie 1928.

„O ultimă lămurire în privinţa datei Sf. Paşti", anul VIII, nr. 4, aprilie 1929.

„Sărbătoarea Sfintelor Paşti", anul VIII, nr. 5, mai 1929.

„Cuvântarea ţinută la deschiderea Adunării Eparhiale din 13 mai 1929", anul VII, nr. 6, iunie 1929.

„Cârmuirea sovietică nimiceşte în Rusia până şi dreptul de închinare", anul IX, nr. 3, martie 1930.

„Cuvântare ţinută la deschiderea Adunării Eparhiale din 28 aprilie 1929", anul IX, nr. 5, mai 1930.

„O scrisoare în chestiunea apropierilor anglo – ortodoxe", anul IX, nr. 7-8, iulie – august 1930.

„Rostul în lume al Bisericii lui Hristos. Cuvântare de P. S. Episcop Vartolomeiu al Râmnicului Noului Severin rostită cu prilejul Congresului Preoţesc Oltean al Societăţii «Renaşterea» ţinut la T. Severin, în ziua de 7 Octombrie 1930", anul IX, nr. 10, octombrie 1930.

„Muceniciea eroică a studenţimii române, discurs rostit la 2 decembrie 1918", anul XI, nr. 3, martie 1932.

„Tratate şi realităţi istorice, discurs ţinut la 3 ianuarie 1933 la Caracal", anul XII, nr. 3, martie 1933.

„Dreptate pentru preoţime!. Discursul P. S. Episcop Vartolomeiu ţinut în Senat la 22 Februarie a .c. cu privire la salarizarea clerului", anul XII, nr. 4, aprilie 1933.

„Lupta împotriva propagandei revizioniste, idei din conferinţa ţinută la grandioasa manifestare naţionalistă dela Craiova, în ziua de 28 mai 1933", anul XII, nr. 6, iunie 1933.

„Răutatea zilei şi datoria Preoţimii", anul XII, nr. 9, septembrie 1933.

„Scrisoare către D-l Loct. Col. Const. Broşteanu-Urdălanu", anul XII, nr. 10, octombrie 1933.

„Cuvântare rostită la sfinţirea catedralei Sf. Dumitru din Craiova", anul XII, nr. 11, noiembrie 1933.

„Biserica şi frământările politice. No. 10.609, R-Vâlcea, 20 Noembrie 1933", anul XII, no. 12, decembrie 1933.
„Enciclica P.S. Episcop Vartolomeiu nr. 9248 din 1 octombrie 1933 către Preoţimea Olteană", anul XII, nr. 12, decembrie 1933.
„Îşi îndeplineşte statul menirea lui cuvenită?", anul XIII, nr. 1, ianuarie 1934.
„O altă orientare pentru viaţa cetăţenească a Preoţimii", anul XIII, nr. 1, ianuarie 1934.
„Sfânta Liturghie în legătură cu Radio", nr. 2, anul XIII, februarie 1934.
„Înapoi, la vieţuirea creştinească! Scrisoare Pastorală adresată către credincioşii Eparhiei", anul XII, nr. 3, martie 1934.
„Urmările avortului legalizat", anul XII, nr. 9, septembrie 1934.
„Căminul Renaşterea – templu al datoriei", anul XIII, nr. 11, noiembrie 1934.
„Pe marginea evenimentelor", anul XIII, nr. 11, noiembrie 1934.
„Poate Biserica Ortodoxă Română să ne hrănească sufletele şi să ne întărească virtuţile, prefăcându–ni–le în moravuri şi în stări ereditare?", anul XIV, nr. 1, ianuarie 1935.
„Pensionarea preoţilor ortodocşi", anul XIV, nr. 2, februarie 1935.
„Cuvinte arhiereşti către studenţimea creştină, idei din cuvântarea ţinută la Congresul studenţesc dela Craiova la 17 aprilie 1935", anul XIV, nr. 4, aprilie 1935.
„Datoriile Arhieriei pentru vremurile de astăzi, cuvântare la hirotonirea Prea Sfinţiei Sale Galaction Cordun, ca Arhiereu – Vicar al Eparhiei Râmnicului Noul Severin, în ziua de 31 martie 1935", anul XIV, nr. 5, mai 1935.
„Intervenţia P. S. Episcop Vartolomeiu către Ministerul de Culte cu privire la susţinerea salarizării preoţimii", anul XIV, nr. 5, mai 1935.
„Cuvântare rostită la dezvelirea monumentului eroinei ridicat la Tg. – Jiu", anul XIV, nr. 9, septembrie 1935.
„Un refuz necesar, dar delicat…Către Decanul Facultăţii de Teologie din Bucureşti. No. 10.729, 3 septembrie 1935", anul XIV, nr. 10, octombrie 1935.
„Creiarea omului moral", anul XIV, nr. 10, octombrie 1935.
„Valoarea şi caracterul muncii pentru Cler şi dreptul ei la răsplătire", anul XIV, nr. 11, noiembrie 1935.
„Aşezămintele de la Maglavit. Adresa P. S. Episcop Vartolomeiu prin care dă lămuriri Sf. Sinod asupra Aşezământului Evanghelic: Petrache Lupu-Maglavit", anul XV, nr. 2, februarie 1936.
„Cauzele ivirii sectelor eretice în Sfânta noastră Biserică Ecumenică", anul XV, nr. 3, martie 1936.
„De ce am avut, de ce am şi de ce voiu avea foarte mulţi duşmani?", anul XV, nr. 4, aprilie 1936.
„Cuvântarea rostită la sărbătorirea de către Preoţi a Domnului Ministru Dr. C. Angelescu în ziua de 25 iunie 1936", anul XV, nr. 6-7, iunie – iulie 1936.
„Vremurile tulburi impun popoarelor în cauză trezire, înţelepciune şi jertfă", anul XV, nr. 11, noiembrie 1936.
„Pastorală către sinistraţii din jud. Dolj", anul XVI, nr. 8, august 1937, pp. 311-312.
„Prea Sfinţitul Vartolomei şi chestiunea evreiască", anul XVI, nr. 9, septembrie 1937.

„Atitudinea preoţilor în politică. O hotărâre de bisericească impusă de viaţă", anul XVI, nr. 11, noiembrie 1937.
„Pastorală la Naşterea Domnului", anul XIV, nr. 12, decembrie 1937.
„Pastorală pentru anul nou 1938", anul XVII, nr. 1, ianuarie 1938.
„Băştinaşi, minoritari şi străini", anul XVII, nr. 3, martie 1938.
„Pastorală la Învierea Mântuitorului", anul XVII, nr. 4, aprilie 1938.
„Cuvântare rostită la Institutul Saint Erembert din localitatea Saint Germanin en Laye de lângă Paris în luna iunie 1938", anul XVII, nr. 7-8, iulie – august 1938.
„O lămurire asupra cărţii „Biserica Ortodoxă din Rusia sovietică", anul XVII, nr. 9-10, septembrie – octombrie 1938.

Solidaritatea. Revistă social-creştină

"Puterile sociale ale creştinismului", nr. 2, anul I, mai 1920.
"Rugăciune pentru cei căzuţi pe câmpul de luptă", nr. 3 – 4, anul I, iunie – iulie 1920.
„Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale şi Ce însemnătate ar avea pentru reorganisarea Bisericii Ortodoxe de Răsărit din România întregită", anul I, no. 5-6, august-septembrie 1920.
„Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale şi Ce însemnătate ar avea pentru reorganisarea Bisericii Ortodoxe de Răsărit din România întregită (II)", anul I, no. 7-8, octombrie-noiembrie 1920.
„O nouă orientare pentru plata funcţionarilor publici şi a clerului", anul I, nr. 9-10, decembrie-ianuarie, 1920-1921
„Datoriile economico-sociale ale statului din punct de vedere creştin", anul V, nr. 1-3, iunie 1924.

În alte periodice

„Rolul Bisericii în dezvoltarea tiparului şi a cărţii româneşti", în *Almanahul graficei române*, Editura Grafica Română, Craiova, 1931.
„Întâmpinare către Excelenţele Lor, Domnii Miniştri şi Subsecretari de Stat, cu privire la numirea ca Director la Seminarul local a Preotului I. Tomescu", în *Buletinul oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin*, anul III, nr. 2, februarie 1934.
„Ce ne spune şcoala şi anii. Cuvântare rostită la 1 Decembrie 1936", în *Buletinul oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin*, anul V, nr. 11, noiembrie 1936.
„Pastorală de Anul Nou 1937, destinată oraşelor Eparhii", în *Buletinul oficial al Eparhiei Râmnicului Noului Severin*, anul V, nr. 12, decembrie 1936.
„Principiile renaşterii naţionale", în *Gândirea*, nr. 6, iunie 1940

Scrieri de epocă

***, „Creştinismul social", In: *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul 43, nr. 8 (533), august 1925.
***, „Creştinismul social", In: *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul 44, nr. 2 (539), februarie 1926.

***, *„Anuarul Universităţii din Bucureşti pe anul şcolar 1897-1898*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, Bucureşti, 1898.

***, *„Anuarul Universităţii din Bucureşti pe anul şcolar 1904-1905*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, Bucureşti, 1905.

***, „În al treilea an", In: *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul III, no. 1-3, iunie 1922.

***, *„Situaţiunea Societăţii Clerului Român „Solidaritatea" din Eparhia Dunarei de Jos cum şi a Fondului „Cărămizilor figurate" înfiinţat pentru construirea unui azil de orfani*, Tipografia Profesională Dimitrie C. Ionescu, Bucureşti, 1910.

Atanasiu, I., Chelaru, G. I., *Anuarul Universităţii din Bucureşti pe 1914-1915*, Tipografia Profesor Dim. C. Ionescu, Bucureşti, 1916.

Atanasiu, D. I., *Cei trei mușchetari: Episcopul Vartolomeu, Codin Cernăianu și Nicu Cernăianu,* Institutul de Arte Grafice "Muntenia", Bucureşti, 1938.

Bell, G. K. A., *The Stockholm Conference. The Official Report of the Universal Christian Conference on Life and Work held in Stockholm, 19-30 August, 1925*, Oxford University Press, London, 1926.

Bogdan, Ştefan, „Despre Biserica Naţională", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul III, no. 10, 11, 12, martie 1923.

Idem., „După trei ani…", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul IV, no. 4, 5, 6, octombrie 1923.

Boldur, Alexandru, *Problema politicei creştineşti şi Statul*, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", Chişinău, 1933.

Boroianu, D., „Modificarea Constituţiei şi situaţia ce se creiază bisericii ortodoxe", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul III, no. 10, 11, 12, martie 1923.

Buzea, Nicolae T., *Socialismul şi creştinismul social*, Chişinău, Tipografia Eparhială „Viaţa Românească", 1926.

Idem., „Creştinismul social", în *Biserica Ortodoxă Română*, seria II, anul 44, nr. 3 (540), martie 1926.

Cernăianu, C. (Constantin), *Biserica din Regat. 1908-1918*, Tipografia Profesională, Bucureşti, 1920.

Chateaubriand, François René de, *Geniul creştinismului*, selecţie, traducere, prefaţă şi note de Marina Vazaca, Anastasia, 1998.

Chiricuţă-Galaţi, Preotul Petre, „Cooperaţia şi Creştinismul", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul V, no. 7, 8, 9, ianuarie 1925.

Clodius, „Lupta contra traficului cu femei şi copii", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul IV, no. 4, 5, 6, octombrie 1923.

Const., Dem., „Sindicatele creştine din Germania. Organizarea şi programul lor", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul II, no. 4, 5, 6, septembrie 1921.

Cişmigiu, Marius, *Stat autoritar şi stat ţărănesc. Elemente de drept autoritar în practica constituţională românească*, Bucureşti, 1942.

Cosma, A. C., „Preotul şi Politica", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul V, no. 7, iulie 1925.

Costescu, Dimitrie, *Fazele ministeriale în România. Dela instituirea primului Minister comun pentru ambele Principate-Unite dela 1862-1936*, ediţia a 2-a, Tipografia Ziarului „Universul", Bucureşti, 1936.

Coulanges, Fustel de, *Cetatea antică*, traducere de A. G. Alexianu, Bucureşti, SOCEC & Co., 1926.

Cristea, Miron, *Principii fundamentale pentru organizarea unitară a Bisericii Ortodoxe Române din regatul român*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1920.

Idem., *Note ascunse. Însemnări personale (1895-1937),* ediţie îngrijită, notă asupra ediţiei de Maria şi Pamfil Bilţiu, editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999.

Cristescu, Dumitru, *Viaţa şi înfăptuirile Prea Sfinţitului Episcop Vartolomeiu până la împlinirea vârstei de 60 de ani*, Tipografia „Episcopul Vartolomeiu", Râmnicul-Vâlcea, 1936.

Cristescu, D., *Sfânta Mânăstire Arnota*, Tipografia „Episcopul Vartolomeiu", Râmnicu-Vâlcea, 1937.

Cristescu, Diac. Gr., „Principiile morale ale Sindicatelor creştine", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul III, no. 4-6, septembrie 1922.

Cristescu, Pr. Gr., „Perspective sociale în lumina Evangheliei", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul II, nr. 1, ianuarie 1923.

Criveanu, Arhim. Nifon, „Cuvântare rostită cu prilejul Congresului societăţii Renaşterea ţinut la Caracal în zilele de 20-21 August a. c.", în : *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul VII, nr. 8, august 1928.

Dobrescu, C., *Casa Bisericii 1902-1919*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1920.

Dobrescu, Nicolae, *Defectuozitatea alegerii Episcopilor şi Mitropoliţilor la noi. Studiu istorico-critic*, Bucureşti, 1909.

Idem., *În chestia modificării Legii Sinodului, Lămuriri canonice – istorice asupra Sinodului şi asupra organizaţiunei bisericeşti din Biserica Ortodoxă*, Tipografia Universală, Bucureşti, 1909.

Drăghicescu, N., „Cooperaţia şi Creştinismul. Reflecţii cu ocazia ultimului Congres al Cooperaţiei", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul V, no. 7, 8, 9, ianuarie 1925.

Duguit, Léon, *Traité de droit constitutionel*, volume I, Fontemoing & cie, Paris, 1911.

Émile Durkheim, *„Germania mai presus de toate". Mintalitatea germană şi războiul*, tradus de B. Vaschide, Libraire Armand Colin, Paris, 1915.

Idem., *Educaţie şi sociologie*, traducere precedată de un studiu introductiv asupra lui Durkheim ca pedagog de Iorgu Stoian, Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1930.

Idem., *De la Division du travail social*, Félix Alcan, Paris, 1926.

Idem., *Socialism and Saint-Simon*, translated by Charlotte Sattler, Macmillan, New York, 1962.

Idem., *Professional Ethics and Civic Morals*, 2nd edition, translated by Cornelia Brookfield, with a new preface by Bryan S. Turner, Routledge, London and New York, 1992.

Idem., *Leçons de sociologie*, avant-propos de Hüseyin Nail Kubali, 3e édition, Quadrige/PUF, Paris, 1997.

Éblé, Maurice, *Les Écoles Catholiques d'Économie Politique et Sociale en France*, V. Giard & E. Brière, Paris, 1905.

Erbiceanu, Vespasian, *Naţionalizarea justiţiei şi unificarea legislativă în Basarabia. Comunicări făcute Academiei Române în şedinţele publice dela 15 mai şi 16 iunie 1933*, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Bucureşti, 1934.

Faguet, Émile, *Le Libéralisme*, Société française d'Imprimerie et de Libraire Ancienne Libraire Lecène, Oudin et C^ie^, Paris, 1903.

Fântână, Banul, „Cursurile misionare din Oltenia", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul VIII, nr. 9, septembrie 1929.

Gârboviceanu, Petre, „Legea Sinodală din 1909. Motivarea ei. Modificările ce i se aduc", în *Buletinul Cercului de Studii al Partidului Naţional-Liberal*, anul I, nr. 5-6, decembrie 1911.

Gide, Charles, *Curs de Economie Politică*, traducere de George Alexianu după ediţia a 9-a, vol. 1, Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1927.

Goga, Octavian, „Pentru apropierea confesiunilor", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul II, no. 4, 5, 6, septembrie 1921.

Gordun, Galaction, "Cuvântare la sărbătorirea P. S. Episcop Vartolomeiu la 25 august 1935", *Renaşterea*, nr. 9, anul XIV, septembrie 1935.

Goyau, Georges, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme,* 3 vol., Paris, 1905-1909.

Idem., *Autour du Catholicisme social*, quatrième série, Librairie Academique, Perrin et C^ie^, Paris, 1909.

Idem., *Le Catholicisme*, Libraire Félix Alcan, Paris, 1931

Grosu, Gurie al Basarabiei, *Jurnalul unui mitropolit*, Editura Dacpress, Curtea de Argeş, 2005.

Gurie al Basarabiei, Mitropolitul, *Procesul şi apărarea mea. Denunţarea complotului apocaliptic*, Tipografia A-B-C, Bucureşti, 1937.

Guizot, François, *Istoria civilizaţiei în Europa de la căderea Imperiului Roman până la Revoluţia Franceză*, traducere de Cristian Preda şi Miruna Tătaru-Cazaban, introducere de Aurelian Crăiuţu, Humanitas, Bucureşti, 2000.

Idem., *Histoire parlamentaire de France*, III, Paris, 1863.

Haret, Spiru, *Criza bisericească*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, Bucureşti, 1912.

Hauriou, Maurice, *Principes de Droit Public a l'usage des étudiantes en licence (3^e^ année) et en doctorat es-sciences politiques*, Libraire de la Société du Recueil J. – B. Sirey & du Journal du Palais, Paris, 1910.

Harmel, Léon, *Manuel d'une corporation cherétienne*, Alfred Mame, Paris, 1877.

Hobbes, Thomas, *Elementele dreptului natural şi politic*, traducere şi glosar de Ana-Raluca Alecu şi Cătălin Avramescu, Humanitas, Bucureşti, 2005.

Holbach, *Sistemul naturii sau despre legile lumii fizice şi ale lumii morale*, traducere şi studiu introductiv de Dan Bădărău, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957.

Ionescu, Şerban, „Există la baza socialismului un fond moral?", In: *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul I, no. 11 şi 12, februarie şi martie 1921.

Idem., „Contribuţia Bisericii la rezolvirea problemii sociale", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul II, no. 4, 5, 6, septembrie 1921.

„Puterea socială a Religiunii", In: *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul II, nr. 10, 11, 12, martie 1922.

Idem., „Cuvinte către muncitori…", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul III, no. 1-3, iunie 1922.

Idem., „Fr. W. Förster şi concepţia sa social-creştină", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul III, nr. 4-6, septembrie 1922.

Idem., „Mişcarea social-creştină şi reforma vieţii sociale", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul IV, no. 4, 5, 6, octombrie 1923.

Idem., *Mişcarea social-creştină în Biserica Ortodoxă Română*, extras din *Buletinul muncii*, partea I, nr. 1-3, ianuarie-martie 1934, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Bucureşti, 1934.

Idem., „Creştinismul şi problemele social-economice", în *Studii Teologice*, anul IV, volumul I, 1937.

Idem., *Aspectul social al ortodoxismului. Conferinţă ţinută la Fundaţia Dalles-Bucureşti, în ziua de 26 Martie 1942, în ciclul organizat de Facultatea de Teologie din Bucureşti*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1942.

Ispir, Dr. V. Gh., „În chestia reorganizării Bisericii noastre", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul I, no. 5-6, august-septembrie 1920.

Idem., *Îndrumarea misionară a Bisericii Ortodoxe*, Tipografia „România Nouă", Bucureşti, 1922.

Idem., „O nouă îndrumare în Biserică", In: *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul II, nr. 7, 8, 9, decembrie 1921.

Idem., *Biserica în serviciul social sau ce este creştinismul social?",* Bucureşti, 1938.

Jubineau, Maurice, *L'idée du fedéralisme économique dans le socialisme français*, M. Giard et E. Brière, Paris, 1912.

Kerner, Robert Joseph, *Social Sciences in The Balkans and in Turkey. A Survey of Resources for Study and Research in these fields of knowledge*, University of California Press, Bekeley, California, 1930.

Laboulaye, Edouarde, *Limitele statului şi alte scrieri politice*, traducere din franceză de Cristian Preda, Camelia Runceanu, Miruna Tătaru-Cazaban, Nemira, Bucureşti, 2001.

Lammenais, Felicité de, *Questions politiques et philosophiques*, Pagnerre, Paris, 1840.

Idem., *Paroles d'un croyant*, Libraire de la Bibliothèque Nationale, Paris, 1879.

Lange, Frederick Albert, *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance*, Second Book, authorized translation by Arnest Chester Thomas, Third Edition, Routledge & Kegan Paul LTD, London, 1957.

Lapedatu, Alexandru, *Două cuvântări cu privire la noua lege pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române rostite în Senat şi în Adunarea Deputaţilor*, Tipografia Bisericească din Sfânta Mânăstire Cernica, 1925.

Leroy, Maxime, *Techniques nouvelles du syndicalisme*, Garnier, Paris, 1921.

Leroy-Beaulieu, Paul, *L'Etat moderne et ses fonctions*, deuxième édition, Libraire Guillaumin, Paris, 1891.

Manoilescu, Mihail, *Neoliberalismul. Conferinţă ţinută la Fundaţia Universitară Carol I în ziua de 25 februarie 1923*, Tiparul Cultura Naţională, Bucureşti, 1923.

Idem., *Preoții și profesorii în statul corporativ*, Tipografia ziarului „Universul", București, 1934.
Idem., *Generația nouă și politica veche. Discurs ținut la 27 octombrie 1936*, Imprimeria centrală, București, 1936.
Marian, Simion Florea, *Insectele în limbă, credințele și obiceiurile românilor. Studiu folkloristic*, Institutul de Arte Grafie Carol Göbl, București, 1903.
Marin, Vasile, *Crez de generație*, ediția a III-a, Cartea Românească, 1940.
Marinescu, G., *Lourdes și Maglavit*, ediția a II-a, revăzută și completată, Tipografia ziarului „Universul", București, 1936.
Maritain, Jacques, *Humanisme integral*, Ėditions Montaigne, Paris, 1936.
Maritain, Jacques, *Omul și statul*, traducere de Livia Iacob, Institutul European, Iași, 2008.
Mateiu, Ioan, *Politica bisericească a statului românesc*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1931.
Maurras, Charles, *La Démocratie Religieuse. Le dilemme de Marc Sangnier. La politique religieuse. L'Action Française et la religion catholique*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1921.
Mehedinți, Simion, *Anale Politice. Contribuții la istoria Regenței I. De la moartea Regelui Ferdinand I, până la cel dintâi guvern chemat de Regență (1927-1928),* Editura Librăriei SOCEC & Co., București.
Michelis, Giuseppe de, *La corporazione nel mondo*, Valentino Bompiani, Milano, 1934.
Miclea, Ion, *Elemente de Politică Creștină*, Tipografia Vremea, 1947.
Mihalcesco, J., *L'Eglise Orthodoxe Orientale et la vie spirituelle interieure,* Tipografia Cărților Bisericești, București, 1932.
Mihăileanu, M., „Cine să aleagă pe arhierei: Parlamentul sau Sfântul Sinod?", în *Renașterea. Revistă de cultură religioasă*, anul II, no. 9, septembrie 1923.
Milcoveanu, C. Colonel, *O pagină tristă în Istoria Episcopiei Râmnicului Noul Severin*, f.a.
Mladenaț, I., „Cooperația și Creștinismul", în *Solidaritatea. Revistă social-creștină*, anul V, no. 7, 8, 9, ianuarie 1925.
Mladenaz, I., „Creștinii sociali și cooperația", în *Solidaritatea. Revistă social-creștină*, anul V, no. 10, 11, 12, aprilie 1925.
Mladenatz, Gromoslav, *Istoria gândirii cooperative*, ediție nouă, refăcută a *Istoriei doctrinelor cooperative,* București, 1935.
Nicolae-Stroești, C., *Tragedia neamului românesc. Epopee*, volumul I, Institutul de Arte Grafice și Editura A. B. C., București, 1936, p. 107.
Niculescu, Iconom Gh. V., *Cuza – Vodă și Biserica Română*, Tipografia Soc. Matei Basarab, Râmnicu-Vâlcea, 1912.
Nitti, Francesco Saverino, *Le Socialisme Catholique*, Paris, Librairie Guillaumin et C[IE], 1894.
Papacostea, Alexandru, *România politică. Doctrină. Idei. Figuri. 1907-1925. Cu două portrete și două facsimile*, Tipografia „Bucovina", L.E.Țorouțiu, București, f.a.
Păcescu, Teodor P., *Probleme actuale bisericești*, Tipografia cărților bisericești, București, 1919.
Idem., „Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române", în *Noua Revistă Bisericească*, anul VII, nr. 1-3, aprilie-iunie 1925.

Petroniu, Sc. M., *ANTICHRIST. Documente şi fapte din care EPISCOPUL BARTOLOMEU AL RÂMNICULUI apare ca un satanic ANTICHRIST*, f.a.

Pin, René De La Tour du, *Vers une ordre social chrétien*, Jalons de Route 1882-1907, Paris.

Play, Frédéric le, *La Réforme Sociale en France*, vol. IV, Paris, 1878.

Pocitan, Veniamin, *Biserica Ortodoxă Română din Paris*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, C. 257/1940, Bucureşti, 1941.

Polier, Léon, *L'idée du juste salaire: essai d'histoire dogmatique et critique*, V. Girard & E. Brière, 1903.

Popa, Preot Ioan G., „Comitetul parohial şi sfatul moralizator ca supraveghetori ai religiozităţii şi moralităţii", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul I, no. 2, 3, 4, iunie-august 1922.

Popescu, Protopresbiterul profesor Simion, *Istoria bisericei române*, *manual pentru clasa a VII – a seminarială, întocmit pe baza însărcinarei domnului ministru al cultelor şi instrucţiunei No. 3170 din 10 martie 1903*.

Popescu, Victor N., „La vie religieuse en Roumanie", în *Logos. Revue internationale de synthèse chrétienne orthodoxe*, 1- ère annèe, no. 2, 1928.

Popescu-Mălăeşti, Pr. I., „În preajma evenimentelor din Biserică", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul I, no. 3-4, iunie-iulie 1920.

Porcescu, Scarlat, *Episcopia Romanului*, editată de Episcopia Romanului şi Huşilor, 1984.

Pretorian, Pr. I. Marin, „Legea cultelor şi protestul Ierarhilor Bisericii Ortodoxe române", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul VII, nr. 3, martie 1928.

Puiu, Visarion, *Documente inedite. 1908-1917*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 2005.

Ralea, Mihai D., *Introducere în sociologie*, Fundaţia Culturală Principele Carol, f.a.

Rădulescu, Joldea, *Sistem de politică corporatistă*, Atelierele Grafice SOCEC & Co, Bucureşti, 1935.

Rădulescu-Motru, C., *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*, Fundaţia pentru literatură şi artă „Regele Carol II", Bucureşti, 1936.

Idem., „Religia şi politica la sate", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, nr. 7-9, octombrie-decembrie 1924.

Renan, Ernest, *Viaţa lui Iisus*, traducere şi cuvânt înainte de Ion Papuc, Crater, Bucureşti, 1990.

Renan, Ernest, *What is a Nation?,* with an indroduction by Charles Taylor, english version by Wanda Romer Taylor, Tapir Press, Toronto, 1996.

Renouvier, Charles, *La critique philosophique*, Imprimerie de E. Martinet, Paris, 1872.

Riegler, Emanoil, *Cuvântări ţinute în calitate de epitrop al Aşezământului Sf. Spiridon în anii 1911-1912 şi 1913*, Tipografia H. Goldner, Iaşi, f.a.

Rossi, Mario G., *Le origini del partido cattolico. Movimento cattolico e lotta di classe nell'Italia liberale*, Editori Riuniti, Roma, 1977.

Rosmini, Antonio, *Cele cinci plăgi ale Sfintei Biserici*, traducere de Raluca Popescu, Institutul European, Iaşi, 2007.

Roucer, Joseph S., *Contemporary Roumania and Her Problemes. A Study in Modern Nationalism*, Stanford University Press/ Oxford University Press, London, 1932.

Roşca, Eusebiu, *Monografia Mitropoliei Ortodoxe Române a Ardealului începând dela repausarea arhiepiscopului mitropolit Andrei baron de Şaguna până astăzi. Contribuţii istorice*, Sibiu, 1937.

Rusu-Abrudeanu, Ion, *Înalt Prea Sfinţia Sa Patriarhul României Dr. Miron Cristea. Înalt Regent. Omul şi faptele. Contribuţiuni la studiul istoriei Bisericii Ortodoxe Române contemporane*, volumul I, ediţie nouă, Napoca Star, Cluj, 2009.

Ryan, John Augustine, *A Living Wage. Its ethical and economic aspects*, Mcmillan, 1906.

Savin, Ioan Gh., „Starea actuală a bisericii din vechiul regat", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul V, no. 4, 5, 6, octombrie 1924.

Idem., *Biserica Română şi noua ei organizare*, Imprimeria Fundaţiei Culturale „Principele Carol", Bucureşti, 1925.

Scriban, Arhim., „O figură impunătoare în creştinismul englez contemporan", în *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, anul I, no. 5-6, august-septembrie 1920.

Scriban, Archimandrite Jules, „Le problème de la réunion des églises", în *Logos. Revue internationale de synthèse chrétienne orthodoxe*, 1- ère annèe, no. 2, 1928.

Simionescu, Arhimandritul Mitrofor Dionisie, *Unificarea Bisericii*, Tipografia Română, Bucureşti, 1919.

Sorel, George, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Marcel Rivière et cie, Paris, 1918.

Steinhardt, N., *Principiile clasice şi nouile tendinţe ale dreptului constituţional. Critica operei lui Léon Duguit. Teză de doctorat*, Editura „Curierul Judiciar" S. A., Bucureşti, 1936.

Stănescu, Constantin, *Alcătuirea Parlamentului şi senatorii de drept în sistemul constituţional dela 1923. Studiu de doctrină şi jurisprudenţă*, Universul, Bucureşti, 1936.

Stănescu-Gighera, Florian, *Anghel Pârvănescu – preot şi educator*, Ramuri, Craiova, 1938.

Stănică, Pr. C., „Prea Sfinţitul Episcop D. D. Vartolomeiu ca om de temperament, de ştiinţă teologică şi de virtuţi creştine", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul XIV, nr. 9, septembrie 1935.

Stead, F. H., *The Story of social Christianity*, London, 1924, 2 vol.

Stirner, Max, *The Ego and Its Own*, Cambridge University Press, ed. by David Leopold, third printing, Cambridge, 2002.

Ştefănescu, Melhisedec, *Memoriu despre starea preoţilor din România şi despre poziţiunea lor morală şi materială*, Bucureşti, 1888.

Taine, Hippolyte Adolphe, *The Modern Régime*, translated by John Durand, Peter Smith, New York, 1931.

Urzică, Mihail, *Minuni şi false minuni. Revelaţiuni, semne dumnezeieşti şi satanisme. Contribuţii documentate pentru interpretarea mai multor cazuri de presupusă teofanie, între cari şi cazurile de la Maglavit şi Tudor Vladimirescu Recuci*, Imprimeriile „Curentul", 1940.

Vasilescu, Emilian, *Durkheim Moralist. Studiu Critic*, Bucureşti, 1933.

Vulcănescu, Mircea, „O scrisoare", în *Renaşterea. Revistă de cultură religioasă*, anul II, nr. 12, decembrie 1923.

Weill, Georges, *Historie de l'idée laïque en France au XIX^e siècle*, Libraire Félix Alcan, Paris, 1929.

Zugrav, Pr. Dr. I., *Biserica în Franţa. Separaţiunea bisericilor şi a statului*, Institutul de arte grafice şi editură Glasul Bucovinei, Cernăuţi, 1934.

Literatura de specialitate

Autori români

***, *Centenarul Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, Bucureşti, Institutul Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987.

Antoci, Ieromonah Siluan, *Monahii ortodoxe purtătoare de lumină în întunericul comunist*, volum I, Doxologia, Iaşi, 2010.

Barbu, Daniel, *Republica absentă. Politică şi societate în România postcomunistă*, ediţia a doua, Nemira, Bucureşti, 2004.

Idem., „Democraţia creştină în politica românească. Un caz de nepotrivire?", în *Sfera Politicii*, anul V, nr. 43, 1996.

Idem., "De ce nu este posibilă o Democraţie Creştină în România", în *Dilema*, anul I, nr.194, 1996.

Idem., „Etica ortodoxă şi spiritul românesc", în Daniel Barbu (coordonator), *Firea Românilor*, ediţia a II – a, Nemira, Bucureşti, 2004.

Idem., *Şapte teme de politică românească*, editura Antet, Bucureşti, 1997.

Idem., "Critica comunismului românesc. O lectură teologico-politică", în *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, vol. X, no. 4, 2010.

Idem., „Destinul colectiv, servitutea involuntară, nefericirea totalitară: trei mituri ale comunismului românesc", în Lucian Boia (coordonator), *Miturile comunismului românesc*, Nemira, Bucureşti, 1998.

Barbu, Daniel, Cristian, Preda, „Building the State from the Roof Down: Varieties of Romanian Liberal Nationalism", în Iván Zoltán Dénes (edited by), *Liberty and the search for identity: liberal nationalism and the legacy of empires,* Central European University Press, Budapest, 2006.

Boia, Lucian, *„Germanofilii". Elita intelectuală românească în anii primului război mondial*, Humanitas, Bucureşti, 2009.

Bordeiu, Puiu Dumitru, *Mişcarea Legionară în Dobrogea între 1933-1942*, Ex Ponto, Constanţa, 2003.

Brătescu, Gh., *Destine bizare. Viaţa smintitului călăgăr Rasputin. „Sfântul" de la Maglavit*, Forum, Bucureşti, 1990.

Bruja, Radu Florian, *Carol al II-lea şi Partidul Unic: Frontul Renaşterii Naţionale*, Junimea, Iaşi, 2006.

Brusanovski, Paul, *Autonomia şi constituţionalismul în dezbaterile privind unificarea Bisericii Ortodoxe Române (1919-1925),* Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007.

Idem., *Stat şi Biserică în Vechea Românie între 1821-1925*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010.

Idem., „Structura constituţională a Bisericii Ortodoxe Române. Repere istorice", în *Inter, revistă română de studii teologice şi religioase*, anul I, nr. 1-2, 2007.

Buzilă, Boris, *Din istoria vieţii bisericeşti din Basarabia (1812-1918; 1918-1944),* Editura Fundaţiei Culturale Române/ Editura Ştiinţa Chişinău, Bucureşti/ Chişinău, 1996.

Cârlugea, Zenovie, Joia Elena, Deju, *Arethia Tătărescu – marea doamnă a Gorjului interbelic*, Măiastra, Târgu-Jiu, 2007.

Catalan, Sever – Mircea, „Politica bisericească a lui Al. I. Cuza", în *Studii şi materiale de Istorie Modernă*, vol. XV, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2002.

Constantiniu, Florin, *O istorie sinceră a poporului român*, ediţia a IV-a revăzută şi adăugită, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2008.

Crăiuţu, Aurelian, *Elogiul libertăţii. Studii de filosofie politică*, Polirom, Iaşi, 1998.

Cristea, Gherasim, „Un mare ierarh râmnican, Vartolomeu Stănescu", în *Renaşterea*, iulie – septembrie 2004.

Drăgoi, Eugen, *Ierarhi şi preoţi de seamă la Dunărea de Jos. 1864-1989*, Editura Arhiepiscopiei Tomisului şi Dunării de Jos, Galaţi, 1990.

Dungaciu, Dan, *Naţiunea şi provocările (post)modernităţii*, Tritoni, Bucureşti, 2004.

Duţu, Alexandru, *Political Models and National Identities in "Orthodox Europe"*, Babel Publishing House, Bucureşti, 1998.

Enache, George, „Problema autonomiei în dezbaterile parlamentare din 1925, privitoare la Legea pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române", în *Inter, revistă română de studii teologice şi religioase*, anul I, nr. 1-2, 2007.

Idem., *Ortodoxie şi putere politică în România contemporană. Studii şi eseuri*, Nemira, Bucureşti, 2005.

Enache, George, Adrian Nicolae, Petcu, *Patriarhul Justinian şi Biserica Ortodoxă Română în anii 1948-1964*, Partener, Galaţi, 2009.

Ghtta, Doru Radosav (coordonatori), *Tentaţia istoriei. În memoria profesorului Pompiliu Teodor*, Presa Universitară Clujeană, Cluj- Napoca, 2003.

Hristu, Nicolae, Octavian, Daniel, Alexandru, Mircea, *Intelectualii şi Mişcarea Legionară. Mari conştiinţe româneşti*, Editura Fundaţiei Culturale Buna-Vestire, 2000.

Ică jr., Ioan, Germano, Morani, (editori), *Gândirea socială a Bisericii: fundamente, documente, analize, perspective,* Deisis, Sibiu, 2002.

Idem., „Europa politicului, Europa spiritului", în Radu Carp (editor), *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, editura Anastasia, Bucureşti, 2005.

Ionescu, Alexandra, *Le bien commun et ses doubles. Deux rencontres roumaines entre morale et politique,* Editura Universităţii din Bucureşti, 2001.

Isar, Nicolae, *Relaţiile stat – Biserică în România modernă (1821-1914)*, Editura Fundaţiei România de Mâine, Bucureşti, 2007.

Livezeanu, Irina, *Cultural Politics in Greater Romania: regionalism, nation building and ethnic struggle, 1918-1930*, Cornell University Press, New York, 2000.

Mamina, Alexandru, *Dimensiunea religioasă a gândirii contrarevoluţionare franceze*, Corint, Bucureşti, 2002.

Mamina, Ion, Ioan, Scurtu, *Guverne şi guvernanţi. 1916-1938*, Silex, Bucureşti, 1996.

Micle, Veniamin, *Mânăstirea Bistriţa olteană*, Sfânta Mânăstire Bistriţa, 1996.

Mihai, Constantin, *Biserica şi elitele intelectuale interbelice*, Institutul European, Iaşi, 2009.

Moraru, Alexandru, *La răscruce de vremi de viaţă de om: Nicolae Colan, episcopul Vadului, Feleacului şi Clujului*, Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului şi Clujului, Cluj-Napoca, 1989.

Müller, Florin (coordonator), *Elite parlamentare şi dinamica electorală în România. 1919-1937*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2009.

Murgescu, Bogdan (edited by), *Romania and Europe. Modernisation as Temptation, Modernisation as Threat*, Allfa, Edition Köber-Stifung, Bucureşti, 2000.

Murgescu, Bogdan, *România şi Europa. Acumularea decalajelor economice (1500-2010),* Polirom, Iaşi, 2010.

Mutu-Strehaia, Ion, „Episcopul Vartolomeu Stănescu al Râmnicului Noului-Severin – personalitate marcantă a Bisericii Ortodoxe Române", în *Arcade. Revistă de cultură*, nr. 2 (V), 2007, pp. 12-13.

Nicoară, Simona, *O istorie a secularizării. Avatarurile creştinismului şi triumfalismul mesianismelor noilor ere (sec. XIX-XX)*, volumul II, Accent, Cluj-Napoca, 2006.

Păcurariu, Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, volumul III, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981.

Păcurariu, Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, volumul III (secolele XIX şi XX), Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994.

Pârvan, Vasile, *Scrieri alese*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2006.

Plămădeală, Antonie, *Contribuţii istorice privind perioada 1918-1939 – Elie Miron Cristea – documente, însemnări şi corespondenţe*, Sibiu, 1987.

Popescu (coordonator), Dumitru, Nechita, Vasile, Buchiu, Ştefan, Stănescu, Emilian, *Apostolatul creştin şi social al Bisericii Ortodoxe Române: 1925-2005*, editura Vasiliada '98, Iaşi, 2005.

Preda, Cristian, *Rumânii fericiţi. Vot şi putere de la 1821 până în prezent*. Polirom, Iaşi, 2011.

Scurtu, Ioan (coord.), *Ideologie şi formaţiuni de dreapta în România*, vol. IV, 7 iulie 1934 – 30 martie 1938, Institutul Naţional pentru Studiul Totalitarismului, Bucureşti, 2003.

Scurtu, Ioan, Gheorghe, Buzatu, *Istoria Românilor în secolul XX(1918-1948)*, Paideia, Bucureşti, 1999.

Stănescu, Constantin, *Alcătuirea Parlamentului şi senatorii de drept în sistemul constituţional dela 1923. Studiu de doctrină şi jurisprudenţă*, Universul, Bucureşti, 1936.

Stăniloae, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, volumul 2, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997.

Şerban, Stelu, *Elite, partide şi spectru politic în România interbelică*, Paideia, Bucureşti, 2006.
Tănăsescu, Florian, *Parlamentul şi viaţa parlamentară din România (1930-1940),* Lumina Lex, Bucureşti, 2000,
Tătaru-Cazaban, (coord.), Miruna, *Teologie şi politică. De la Sfinţii Părinţi la Europa Unită*, Anastasia, Bucureşti, 2004.
Văcăroiu, Nicolae, Sava (coordonarea volumului), Constantin, *Istoria Senatului României*, Regia Autonomă Monitorul Oficial, Bucureşti, 2004.
Vlad, Laurenţiu (antologie de), *Conservatorismul românesc. Concepte, idei, programe,* Nemira & Co, Bucureşti, 2006.

Autori străini

Anderson, Benedict, *Comunităţi imaginate. Reflecţii asupra originii şi răspândirii naţionalismului,* trad. R. Oltean, I. Potrache, Editura Integral, Bucureşti, 2000.
Arendt, Hannah, *Originile totalitarismului*, trad. I. Dur, M. Ivănescu, Humanitas, Bucureşti, 1994.
Aron, Raymond, *Democracy and Totalitarianism*, translated by Valence Ionescu, Weidenfeld and Nicolson, London, 1968.
Idem., *Opiul intelectualilor*, ediţia a II-a, traducere din limba franceză de Adina Diniţoiu, Curtea Veche, Bucureşti, 2008.
Aubert, Roger, David A., Boileau, *Catholic Social Teaching: An Historical Perspective*, Marquette University Press, Milwaukee, WI, 2003.
Barker, Sir Ernest (edited with an introduction by), *Social Contract. Essays by Locke, Hume and Rousseau*, Oxford University Press, London/ Oxford/ New York, 1960.
Baycroft, Timothy, Mark, Hawitson, (edited by), *What is a nation? Europe 1789-1914*, Oxford University Press, New York, 2006.
Bănică, Mirel, *Biserica Ortodoxă Română, stat şi societate în anii '30*, Polirom, Iaşi, 2007.
Beeson, Trevor, *Discretion and Valour. Religious Condition in Russia and Eastern Europe*, Collins, Fount Paperbacks, London, 1982.
Bernardi, Peter J., *Maurice Blondel, Social Catholicism and Action Française: The Clash Over the Church's Role in Society During the Modernist Era*, Catholic University of America Press, Baltimore, MD, 2008.
Brennan, H. Geoffrez, Anthony Michael, Waterman, (edited by), *Economics and Religion: are they distinct?*, Kluwer Academic Publishers, Boston /Dordrecht/ London, 1994.
Buchanan, Tom, Conway (edited by), Martin, *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
Cahm, Eric, *Politics and Society in Contemporary France (1789-1971). A Documentary History*, George G. Harrap & Co. Ltd., London/ Toronto/ Wellington, Sydney, 1972.
Calvez, Jean-Yves, *L'Economie, l'homme, la société: l'enseignement social de l'Eglise*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989.
Calvez, Jean-Yves, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Ed. de l'Atelier / Ed. uvrières, Paris, 1999.

Chadwick, Qwen, *The Secularization of The European Mind in The Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge/ London/ New York/ Melbourne, 1975.

Chehabi, H. E., Linz (edited by), Juan J., *Sultanistic Regimes*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1998.

Colier, David, and Gerring, John (edited by), *Concepts and Method in Social Science. The Tradition of Giovanni Sartori*, Routledge Taylor and Francis Group, New York and London, 2009.

Colas, Dominique, *Genealogia fanatismului şi a societăţii civile*, traducere din limba franceză de Cristina Arion, Mircea Secure şi Alina Vasile, Nemira, Bucureşti, 1998.

Connolly, William E., *Political Theory & Modernity*, Cornel University Press, Ithaca and London, 1993.

Consiliul Pontifical pentru Dreptate şi Pace, *Compendiu de doctrină socială a Bisericii*, Sapientia, Iaşi, 2007.

Idem., *Politics and Ambiguity*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin/ London, 1987.

David, Creston (edited by), *The Monstruosity of Christ. Paradox or Dialectics?,* The Mit Press, Cambridge/ London, 2009.

David, Creston, Milbank, John, Žižek (eds.), Slavoj, *Theology and the Political. The New Debate*, Duke University Press, Durham and London, 2005.

Dawson, Christopher, *Religion and The Modern State*, London, Sheed & Ward, London, 1935.

Delwit, Pascal (edité par), *Démocraties chrétiennes et conservatismes en Europe. Une nouvelle convergence?*, Editions de l'Université de Bruxelles, 2003.

O'Donovan, Oliver, O'Donovan (editors), Joan Lockwood, *Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present*, William B. Eerdmans Publiching Company, Grand Rapids/ Cambridge, 2004.

O'Donovan, Oliver, *The Desire of the Nation: Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1999.

Durand, Jean-Dominique, *Europa democraţiei creştine*, traducere de Eugenia Zăinescu, Institutul European, Iaşi, 2004, p. 114.

Einaudi, Mario, Francois, Goguel, *Christian Democracy in Italy and France*, Shoe String Press Inc., 1983.

Faubion, James D. (ed.), *Power. Essential Works of Foucault. 1954-1984*, vol. 3, transl. by Robert Hurley and others, Penguin Books, London, 2002.

Fergusson, David, *Church, State and Civil Society*, Cambridge University Press, 2004.

Fogarty, Michael Patrick, *Christian democracy in Western Europe, 1820-1953*, Routledge Kegan Paul Ltd., 1974.

Foucault, Michel, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction* (translation of *La Volonté de savoir*), transl. from French by Robert Hurley, Pantheon Books, New York, 1978.

Gambasin, A., *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi*, Roma, 1958.

Gauchet, Marcel, *Dezvrăjirea lumii: o istorie politică a religiei*, traducere de Vasile Tonoiu, Nemira, Bucureşti, 2006.

Giddens, Anthony, *Émile Durkheim*, The Viking Press, New York, 1978.
Gillet, Olivier, *Religie şi naţionalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, trad. M. Petrişor, Compania, Bucureşti, 2001.
Girardet, Raoul, *Naţionalisme şi naţiune*, traducere de Patricia Enea, Institutul European, Iaşi, 2003.
Goodin, Robert E., Pettit, Philip (eds.), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, second edition, Blackwell Publishing Ltd., Cornwall, 2006.
Gutting (ed.), Gary, *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York, 1994.
Kohn, Hans, *The Idea of Nationalism*, Collier Books, Toronto, 1969.
Heinen, Armin, *Legiunea „Arhanghelul Mihail". Mişcare socială şi organizaţie politică*, ediţia a II-a, traducere din germană de Cornelia şi Delia Eşianu, Humanitas, Bucureşti, 2006.
Himes, Kenneth R. (editor), *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries & Interpretations*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2004.
Hitchins, Keith, *Ortodoxie şi naţionalitate*, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995.
Hobsbawm, Eric, *Secolul extremelor*, traducere de Anca Irina Ionescu, Lider, Bucureşti, f.a.
Horton, Michael, *Introducing Covenant Theology*, Baker Books, 2006.
Hristodulos, Arhiepiscopul Atenei, *Misiunea socială a Bisericii*, trad. M. Filimon, P. Sidoreac, Trinitas, Iaşi, 2000.
Irving, Ronald Eckford Mill, *The Christian Democratic partie of Western Europe*, The Royal Institute of International Affairs George Allen & Unwin, London, 1979.
Ivereign, Austen (edited by), *The Politics of Religion in an Age of Revival*, Institute of Latin American Studies, London, 2000.
James, Walter, *The Christian in Politics*, Oxford University Press, London, 1962.
Janos, Andrew C., *East Central Europe in Modern World*, Stanford University Press, Stanford, California.
Kurko, Luigi, *Sfera e funzione del principio di sussidiarietà: Considerazioni sulla strutturazione della vita sociale in generale e della vita pastorale e religiosa in particolare, alla luce del principio di sussidiarietà*, Università Lateranense, 1972.
Kalyvas, Stathis N., *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Cornell University Press, Ithaca, NY Publication, 1996.
Kohn, Hans, *The Idea of Nationalism*, Collier Books, Toronto, 1969.
Letamendia, Pierre, *Democraţia creştină*, prefaţă de Radu Vasile, traducere de Gabriela Stoica, Silex, Bucureşti, 1998.
Linz, Juan J., *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Lynne Rienner Publishers, Inc., Boulder/ London, 2000.
Lukes, Steven & Scull, Andrew (edited by), *Durkheim and The Law*, Martin Robertson, Oxford, 1983.
Manent, Pierre, *O filosofie politică pentru cetăţean*, traducere din franceză de Mona Antohi, Humanitas, Bucureşti, 2003.

Marchart, Oliver, *Gândirea politică postfundaţionistă. Diferenţa politică la Nacy, Lefort, Bodiou şi Laclau*, traducere de Adrian Costache, Idea Design & Print, Cluj, 2011.
Marinetto, Michael, *Social Theory, the State and Modern Society: The State in Contemporary Social Thought*, Open University Press, London, 2007.
McManners, John, *Church and State in France, 1870-1914*, SPCK, London, 1972.
Meisel, James H., *The Myth of the Rulling Class. Gaetano Mosca and the "Elite",* Ann Arbor: The University of Michigan Press, New York, 1958.
Metz, Johann-Baptist, Jean-Pierre, Jossua, (edited by), *Christianity and Socialism*, The Seabury Press, New York, 1977.
Milbank, John, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford, 1993.
Milbank, John, Oliver (edited by), Simon *The Radical Orthodoxy Reader*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2009.
Misner, Paul, *Social Catholicism in Europe: From the Outset of Industrialization to the First World War*, Darton, Logman & Todd, London, 1991.
Molette, Charles, *L'Association catholique de la jeunesse français, 1886-1907: un prise de conscience du laïcat catholique*, Paris, 1968.
Moon, Parker T., *The Labor Problem and the Social Catholic Movement in France*, New York, 1921.
Moots, Glen A., *Politics Reformed: the Anglo-American legacy of covenant theology*, University of Missouri Press, Columbia, 2010.
Murphy, Mark C., *Natural Law in Jurisprudence and Politics*, Cambridge University Press, New York, 2006.
Nay, Olivier, *Istoria ideilor politice*, traducere de Vasile Savin, Polirom, Iaşi, 2008.
Newman, Saul, *Power and Politics in Postructuralist Thought. New theories of the political*, Routledge Taylor & Francis Group, New York and London, 2005.
Nisbet, Robert, *The Sociological Tradition*, Heinemann, London, 1966.
Idem., *Conservatism: Dream and Reality*, Open University Press, Milton Keynes, 1986.
Nolte, Ernst, *Fascismul în epoca sa. Action français, fascismul italian, naţional-socialismul*, traducere şi note de Viorel Bucur, editura Vivalsi, Bucureşti, 2009.
Pisier, Évelyne (coordonator), *Istoria ideilor politice*, traducere de Iolanda Iaworski, Amarcord, Timişoara, 1999.
Phillips, Paul T., *A Kingdom on earth: Anglo-American social Christianity, 1880-1940*, The Pennsylvania State University Press, 1996.
Pickering, Mary (edited by), *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, volume III, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
Rabinow (ed.), Paul, *Ethics. Essential Works of Foucault. 1954-1984*, vol. I, Penguin Books, London, 2000.
Reardon, Bernanrd, *Liberalism and Tradition, Aspects of Catholic Thought in The Nineteenth-Century France*, Cambridge University Press, New York, 1975.
Rémond, René, *Religie şi societate în Europa. Secularizarea în secolele al XIX-lea şi XX, 1780-2000*, traducere de Giuliano Sfichi, Polirom, Iaşi, 2003.
Idem., *L'anticlericalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris, 1976.

Rossiter Clinton, & LARE (edited by), James, *The Essential Lippmann. A Political Philosophy for Liberal Democracy*, Vintage Books, New York, 1965.
Sabine, George H., *A History of Political Theory*, George G. Harrap & CO. LTD, London/ Sidney/ Toronto/ Bombay, 1949.
Schapiro, J. Salwyn, *Anticlericalism. Conflict between Church and State in France, Italy and Spain*, D. van Nostrand Company, Inc., Princeton, Toronto, London, 1967.
Schnapper, Dominique, *Comunitatea cetăţenilor: asupra ideii moderne de naţiune*, traducere din limba franceză şi prefaţă de Ana-Luana Stoicea-Deram, Paralela 45, Piteşti, 2004.
Schmitt, Carl, *The Concept of The Political*, translated with an Introduction by George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1996.
Seitz, Brian, *The Trace of Political Representation*, State University Press, New York, 1995.
Soltau, Roger Henry, *French Political Thought in the 19th Century*, Russell & Russell, New York, 1959.
Stedman Jones, Susan, *Durkheim Reconsidered*, Polity Press, Oxford and Malden, 2001.
Strong (edited by), Tracy B., *The Self and the Political Order*, New York University Press, New York, 1992.
Sugar, Peter F., *Naţionalismul est-european în secolul al XX-lea*, traducere de Radu Paraschivescu, Curtea Veche, Bucureşti, 2002.
Sutton, Michael, *Nationalism, Positivism and Catholicism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
Tallett, Frank, Nicholas, Atkin, (edited by), *Religion, Society and Politics in France since 1789*, The Hambledon Press, London and Rio Grande, f.a.
Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge/ Massachusetts, 1989.
Temple, William, *Christianity and Social Order*, Shepheard – Walwyn, London, 1987.
Vidler, A. R., *A Century of Social Catholicism. 1820-1920*, S.P.C.K., London, 1964.
Viola, Francesco, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e pensiero, Milano, 1999.
Warner, Carolyn M., *Confessions of an interest group: The Catholic Church and political parties in Europe*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2000.
Weber, Max, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, 2 volumes, edited by Guenther Roth and Claus Wittich, Univerity of California Press, Berkeley/ Los Angels/ London, 1979.
Weiße, Wolfram, *Pranktisches Christentum und Reich Gottes: die ökumenische Bewegung Life and Work 1919-1937*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1991.
Williamson, Peter J., *Varieties of Corporatism. A Conceptual Discussion, Cambridge University Press*, Cambridge/ London/ New York/ New Rochelle/ Melbourne/ Sydney, 1985.
Willey, Basil, *The Eighteenth Century Background. Studies in the Idea of Nature in the Thought of the Period*, Chatto and Windus, London, 1961.
Wolin, Sheldon S., *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1961.

Zizioulas, Ioannis, *Euharistie, Episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie şi episcop, în primele trei secole creştine*, traducere de Ioan Valentin Istrati şi Geanina Chirac, Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2009.

Instrumente de lucru

Dicţionarul limbii române (DLR), serie nouă, tomul X, partea a 5-a, litera S, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1994.

Agabrian, Mircea, *Analiza de conţinut*, Polirom, Iaşi, 2006.

Agabrian, Mireca, *Cercetarea calitativă a socialului. Design şi performanţe*, Institutul European, Iaşi, 2004.

Curtis, Michael, *Comparative Government and Politics. An Introduction Essay in Political Science*, Harper & Row Publishers, New York/ Evanston/ London, 1968.

Goodin, Robert E., Hans-Dieter, Klingemann, (coordonatori), *Manual de ştiinţă politică*, Polirom, Iaşi, 2005.

Guţu, G., *Dicţionar latin-român*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983

Miller, David (coordonator), *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, traducere de Dragan Stoianovici, Humanitas, Bucureşti, 2006.

Roskin, Michael G., *Countries and Concepts. An Introduction to Comparative Politics*, Prentice Hall Inc., New Jersey, 1989.

11. Anexe

Anexa 1

Lista autorilor citaţi de Bartolomeu Stănescu

Allier, Raoul, *Le Bilan de la separation pour les Eglises protestantes*, Paris, 1912.
Augustin, *De Civitate Dei*.
Balzac, Honoré de, *Psihologia căsătoriei*.
Bacon, Francis de Werulam, *Dèveloppement des scieces.*
Bluntschli, Johann Kaspar.
Burke, Edmond, *Réflexion sur la révolution de France*.
Brunetiere, Ferdinand, *Les Raisons actuelles de Croiere,* In: *Discours de Combat*, 1908.
Chateaubriand, François – René de, *Génie du Christianisme.*
Chènon, Emile, *Le role sociale de l'Eglise*, Paris, 1922.
Cicero, *De Divinitate; De natura Deorum*.
Clement, Alexandrinul, *Care bogat se poate mântui?*
Comte, Auguste, *Catehism pozitivist*, 1852.
Constant, Benjamin; *Curs de politică constituţională*, 1819.
Coulanges, Fustel des, *La Cité Antique*.
Croiset, Alfred, *Les democraties antiques*, 1909; *La Malaise Moral*.
Darwin, *Origines des Espèces.*
Durkheim, Èmile, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, 1910; *La division Travail Social,* 1902.
Dragomirescu, State.
Faguet, Émile, *Libéralisme,* 1902.
Farges, Albert, 1908.
Fénelon, François de Salignac de la Mothe.
Fontanelle, *Discours sur la patience* în *Etudes philosophiques sur le Christianisme par Auguste Nicolas,* 1860.
Gide, Charles, *Cours d'Economie Politique*, 1921.
Goyau, Georges, *Autour du catholicisme social*, 5 vol., 1897-1912.
Guizot, François, *Histoire de la civilisation en Europe*.
Guibert, I., *Le Reveil du Catholicisme en Anleterre au XIX siecle*, 1907.
Hauriou, Maurice, *Précis du Droit Publice*, 1910.
Höffding, Dr. Herald, *Morale*, 1907,
Holbach, Baron de, *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral,* 1770.
Harmel, Léon.
Hefele, Karl Joseph von, *Historie des Conciles.*
Hobbes, Thomas, *Léviathan.*

Iorga, Nicolae, *Istoria Bisericii*, 1909.
Jacquet, L'Abbé, *Vies des Saintes,* 1875.
Janet, Paul, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*,1872.
Lammenais, Felicite Robert de, *L'Avenir*.
Lange, Friedrich Albert, *Histoire du matérialisme*, 1921.
Languet, Hubert, *Vindiciae contra tyrannos*, 1579.
Lapeyre, Paul; *L'Action du Clerjé dans la Reforme Sociale*, 1901.
Leon al XIII – lea, Papa, *Rerum Novarum*, 1891.
Leroy-Beaulieu, Paul, *L'Etat moderne et ses fonctions,*1889.
Malthus, Thomas Robert, *Încercări asupra principiului populații*
Maritain, Jacques, *Réflexion sur l'inteligence et sur sa vie propre*, Paris, 1924.
Masaryk, Thomas.
Mill, John Stuart, *The Subjection of Women*, 1878.
Molinari, Gustave de, *Journal des economistes*.
Müller, Mac.
Mun, Albert comte du.
Nathusius, Paul.
Naumann, Friedrich, *Was heisst Christlich – Sozial I*, Leipzig, 1894.
Nicolas, Auguste, *Ėtudes philosophique sur le Christianisme*, 1865.
Paulin de Nola, *Epistola 18.*
Pius al XI – lea, *Scrisoarea enciclică „Divini Redemptoris*", 1937.
Plutarh.
Poncheville, Abbé Thellier de, *L'ėglise sur le chantie social* (Editiones Spes), Paris, 1936.
Portalis, Jean-Etienne-Marie, *De l'usage et de l'abus de l'espirit philosophique; Discours sur le Concordat.*
Pranti, *Istoria logicii.*
Quatresfages, Armand de.
Rade, Martin, *Chronik der Christlichen Welt*, 1896.
Raynal, *Histoire politique et philosophique des etablissements des europeenns dans les Indes.*
Rothe, Richard.
Renan, Ernest, *Viața lui Isus.*
Rousseau, J.J., *Troisième lettre de le Montagne*, 1793; *Émile ou de l'éducation,* 1762.
Roy, Abel, *La Philosophie moderne*, 1908.
Saint – Simon, Claude – Henri de, *Noul creștinism.*
Saussaye, Chantepie de la, *Manuel d'histoire des religions.*
Seneca.
Spencer, Herbert.
Stŏcker.
Tacitus.
Taine, Hippolyte, *Le Regime Nouveau*.
Thiers, Adolphe, *Le Consulat et l'Empire*.
Thureau-Dangin, *La Renaissance Catholique en Angleterre du XIX siecle*, 1899-1906. tata.
Tour du Pin, René de la.

Vacherot, Étienne, *Le Nouveau Spiritualisme* (1884), *La Democratie liberale* (1892).
Valton, E. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 1912.
Verrier, Urbain le.
Voltaire, *Oeuvre Completes*, edition de Ch. Lahure et Comp., 1860.
Wagner, Adolph, *Staatsbürgerliche Bildung,* 1916.
Wichern, J. Hinrich.
Wuarin, Louis, *La Religion et l'Etat Social*, 1921.
Zeller, Eduard, *Philosophie der Griechen.*

Anexa 2

Scurtă cronologie a vieţii şi activităţii lui Bartolomeu Stănescu

1875.08.25[1595] – se naşte Bartolomeu Stănescu
1888-1896 – urmează cursurile Seminarului Teologic Central din Bucureşti
1898-1902 – urmează cursurile Facultăţii de Teologie din cadrul Universităţii din Bucureşti
1899.11.08 – conferenţiază la Ateneul Român despre Mihai Viteazu
1905 – finalizează teza de licenţă în Teologie şi o susţine public
1905.07.05 – este hirotonit diacon şi pleacă la Paris în zilele următoare începând cursurile de drept la Université Paris Sorbonne şi activând ca diacon la capela românească din capitala Franţei
1909.11.15 – demisionează din postul de diacon şi se întoarce în România unde devine arhimandrit de scaun al Episcopiei Dunărea de Jos
1910 – licenţiat în drept la Universitatea Sorbona din Paris
1911 – licenţiat în litere (sociologie) şi începerea studiilor doctorale la Universitatea Sorbona din Paris
1912.04.08 – este hirotonit arhiereu cu titlul Băcăoanul
1912.05.23 – este numit redactor al revistei *Biserica Ortodoxă Română*
1912.10.07 – prezidează la Galaţi ultima şedinţă a Congresului *Asociaţiunii generale pentru înaintarea şi răspândirea ştiinţelor*
1912.11.04 – numit Director al Casei Bisericii
1912.12.12 – părăseşte postul de director al Eforiei Spitalelor Sfântul Spiridon din Iaşi
1913 – apare volumul *Scurte încercări de creştinism social*
1913.02.10 – conferenţiază la Casa Şcoalelor pe tema *Rolul femeii după dogmele creştine*
1913.07.01 – înfiinţează *Societatea religioasă şi culturală Acoperământul Maicii Domnului*
1913.12.06 – îşi începe misiunea în Cadrilater
1914.01.01 – devine profesor titular la catedra de Noul Testament a Facultăţii de Teologie din cadrul Universităţii din Bucureşti

[1595] anul.luna.ziua

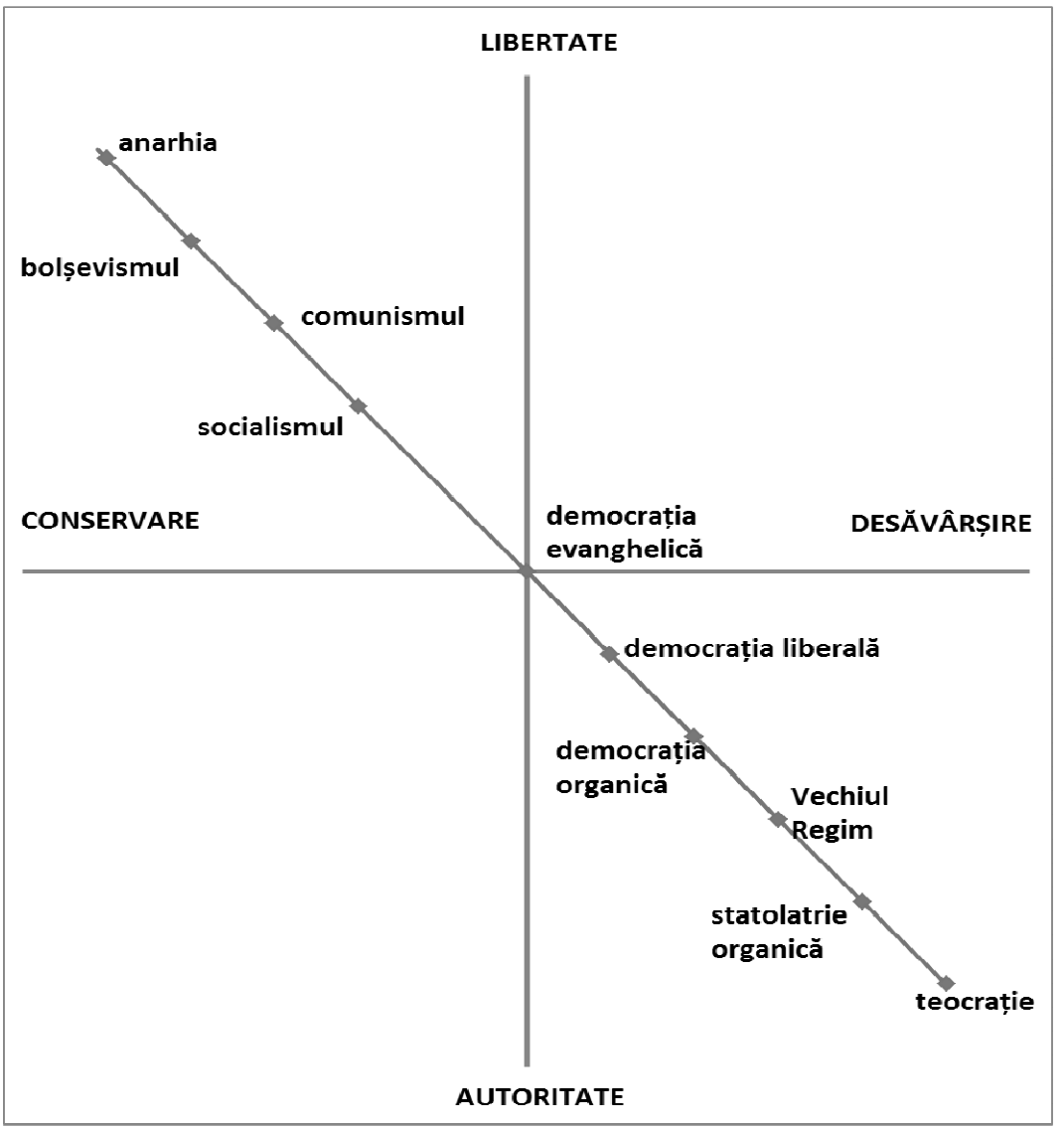
1914.01.14 – demis de la Administraţia Casei Bisericii; prezentarea raportului asupra Cadrilaterului noului ministru al Cultelor, I. Gh. Duca.
1915.04.17 – înfiinţează *Cercul de Educaţie Integrală*
1917 – se retrage din cauza războiului în localitatea Bogzeşti, judeţul Roman
1919.02.11 – pastorala către clericii eparhiei Argeşului
1919.07.06 – guvernul Ion I. C. Brătianu
1919.09.27 – guvernul Gen. A. Văitoianu
1919.10.02 – participă la lucrările Marelui Congres Preoţesc
1919.11.22 – deschiderea primei sesiuni parlamentare din cursul anului 1919
1919.12.01 – guvernul A. Vaida-Voievod
1919.12.31 – alegerea lui Miron Cristea ca mitropolit-primat
1920 – devine directorul revistei *Biserica Ortodoxă Română*
1920.03 – devine locotenent al eparhiei Râmnicului Noul Severin; apare primul număr al revistei *Solidaritatea*
1920.05.13 – guvernul Gen. Al. Averescu
1921.03.21 – alegerea în scaunul de episcop al eparhiei Râmnicului Noul Severin
1922.01.19 – guvernul Ion I. C. Brătianu
1923.03.29 – publicarea în Monitorul Oficial a noii Constituţii
1925.08.19-30 – participă la conferinţa *Life and Work* desfăşurată la Stockholm, Suedia
1926.03.30 – guvernul Al. Averescu
1927.05.10 – concordatul cu Vaticanul
1927.07.27 – moartea regelui Ferdinand; instituirea Regenţei Regale
1929.02.17 – hirotonirea şi instalarea lui Nifon Criveanu ca episcop-vicar al Râmnicului
1930.06.08 – Restauraţia regală
1930.10.07 – prima cerere de a lui Bartolomeu Stănescu pentru ieşirea preoţilor din politică
1931.01.01 – desfiinţarea *Seminarului de vocaţie* de la Craiova
1931.03.05 – demiterea lui Nifon Criveanu din postul de episcop-vicar al Râmnicului
1933.03.12 – conferinţă la Universitatea Liberă şi Casa Luminii din Turnu Severin pe tema „Cum îşi trăieşte poporul nostru de azi religia lui creştină ortodoxă”
1933.10.01 – prima enciclică pentru ieşirea preoţilor din politică
1933.12.09 – desfiinţarea Legiunii Arhanghelul Mihail
1934.01.03 – guvernul G. Tătărescu
1934.01. – a doua enciclică pentru ieşirea preoţilor din politică
1934.08.19-20 – oferă spaţiu în incinta Episcopiei pentru un congres al studenţilor legionari conduşi de Mihai Stelescu
1935.04.17-19 – Bartolomeu Stănescu este preşedinte de onoare al Congresului Tineretului Universitar (2600-3000 legionari)
1935.05.31 – prima vedenie a lui Petrache Lupu la Maglavit
1935.06.08 – se deschide tabăra de muncă legionară de la Arnota, judeţul Bistriţa
1935.08.13 – aprobă cererea de a se construi o mânăstire la Maglavit de către legionari
1935.09.03 – refuză titlul de Doctor Honoris Causa din partea Universităţii din Bucureşti
1935.09.14 – Bartolomeu Stănescu slujeşte la Maglavit
1935.10.04 – Sfântul Sinod refuză oficial ajutorul legionar pentru lăcaşurile de cult

1935.11.11 – membrii *Renaşterii* decid să se retragă din politică
1936.01.09 – legalizarea *Aşezământului Evanghelic Ciobanu Petrache Lupu* la Tribunalul Vâlcea
1936.03.11 – Sfântul Sinod decide înfiinţarea mânăstirii de la Maglavit ca stavropighie patriarhală
1936.03.27 – un grup de parlamentari şi preoţi merge în audienţă la patriarhul Miron Cristea pentru a-i prezenta un memoriu referitor la activitatea episcopului Bartolomeu Stănescu
1936.03.31 – convocarea preoţilor la Râmnicu Vâlcea pentru ieşirea din politică
1936.07.1-5 – organizează şi prezidează la Râmnicu-Vâlcea cel de-al 8-lea *Congres al Alianţei Mondiale pentru Înfrăţirea Popoarelor prin Biserică*
1937.01.01 – atentatul cu bombă de la palatul episcopal din Râmnicu Vâlcea
1937.02.13 – înmormântarea lui Ion Moţa şi Vasile Marin
1937.03.09 – la rugămintea Ministerului Cultelor, Sfântul Sinod interzice activităţile politice pentru preoţi
1937.06.01-08.01 – Bartolomeu Stănescu s-a aflat la Paris
1938.01.18 – desfiinţarea Parlamentului de către regele Carol al II-lea
1938.02.10 – instaurarea dictaturii carliste; guvernul Miron Cristea
1938.02.17 – ultima circulară a lui Bartolomeu Stănescu de interzicere a calităţii de membru al partidelor politice pentru preoţi
1938.02.22-23 – prezentarea unui nou memoriu Sfântului Sinod de către patru preoţi olteni împotriva lui Bartolomeu Stănescu
1938.03.08 – depune jurământ pe noua Constituţie
1938.03.31 – desfiinţarea partidelor politice
1938.05.06 – audiat ca martor de către Tribunalul Ilfov în cazul Codin Cernăianu
1938.08.03 – participă la înmormântarea reginei Maria; Carol al II-lea semnează decretul-lege prin care Bartolomeu Stănescu după un concediu de doi ani este obligat să se retragă din scaunul episcopal
1938.10.28 – Sfântul Sinod îl numeşte pe Irineu Mihălcescu locotenent al Episcopiei Râmnicului
1938.11.01 – intră în concediu pentru 2 ani şi se retrage la mânăstirea Bistriţa, judeţul Vâlcea
1938.12.16 – înfiinţarea Frontului Renaşterii Naţionale
1938.12 – 1939.04 – este plecat la Paris
1939.07.06 – este exclus din Frontul Renaşterii Naţionale
1939.10.23 – preotul Ion Marina îl denunţă pe Bartolomeu Stănescu la Poliţie pentru activitate legionară
1939.11.01 – desfiinţarea eparhiei Râmnicului Noul Severin prin înfiinţarea Mitropoliei Olteniei
1940.09.06 – Carol al II-lea părăseşte tronul; Gen. Ion Antonescu devine Conducătorul Statului
1940.09.14 – România este proclamată stat naţional-legionar
1954.11.02 – moare la mânăstirea Bistriţa, judeţul Vâlcea

1959 – Securitatea îi întocmește dosar de urmărire
2011 – reeditarea volumului *Femeia ca factor social*

Anexa 3

Grafic reprezentând regimurile politice imaginate de Bartolomeu Stănescu



12. Indice

A

abbés democrats56, 60
Academia de competenţe verificate 171, 348, 351
Action Française 45, 60, 62
Action Libérale Populaire 55
Actul de înfiinţare a Patriarhatului Românesc 121
Adunarea Deputaţilor 86, 97, 102, 169, 189
Afacerea Dreyfus 56-61, 209
Alianţa Mondială pentru Înfrăţirea Popoarelor prin Biserică 122, 126, 269
Anania, Bartolomeu 15, 191
anarhie, -ism 21, 70, 110, 161, 169, 199, 202, 205, 209, 212, 217, 221, 223, 229, 238, 256, 260-271, 284, 317, 320, 334-335, 347
Andrei, sfântul apostol 250
Angelescu, Constantin 85, 245
Antal, Emilian 183-184
anticlericalism 33-42, 54, 56, 65-69, 266
antietatism 241, 273, 283, 290, 321, 344-345
antipolitic 252
antisemitism 12, 61, 209
antisocialism 47, 199, 203
Antonescu, Ion 119, 179, 190-191
Arămescu Donici, Conon 75-76, 83, 96
Arhiva pentru Drept şi Politică 24, 26, 107, 134
Arion, Constantin C. 75-76, 78-79, 85
aristocraţie 33-39, 51, 64, 68, 102, 205, 219, 253, 255, 265, 273, 276, 293, 295, 328, 343
Aristotel 223, 293
Arnota 118, 175-179, 185, 188, 192
Aron, Raymond 343, 344n
asistenţialism 264, 273, 281, 352
associations cultuelles 57
Aşezământul Evanghelic „Ciobanu Petrache Lupu" 168
Austria 52, 138, 204, 307, 340
autocefalie bisericească 122, 131, 248
autonomie bisericească 24, 69, 96-108, 115, 127-128, 132-140, 164, 222, 262, 275, 287, 301, 304-340,
autoritarism 42, 60, 69, 108, 218, 243, 271, 284-299, 311, 340, 352-353
Averescu, Alexandru 85, 114, 150, 165

B

Bacon, Francis 263
Balzac, Honoré de 31
Barbu, Daniel 7, 15, 27, 251, 279, 293
Basarabia 120, 134, 155, 301, 305
Bălan, Nicolae 99, 111n, 115, 126-127, 123-133, 136, 138n, 177, 180, 184
Bârlădeanul, Calist 75-76, 83, 98
Belgia 40, 52, 206, 208
binele comun 160, 229, 233, 238-241, 251, 281, 331, 339, 345, 353
Birmingham 57
Biserica Greco-Catolică 139, 313, 317
Biserica Ortodoxă Bulgară 91
Biserica Ortodoxă Română 15, 17, 23, 26, 75, 81, 84, 90-91, 100, 115, 127, 129, 134, 138-139, 164, 244, 246, 262, 275, 293, 306, 309, 317-319
Biserica Romano-Catolică (vezi şi Vatican) 30, 32, 36-39, 49, 56-57, 66, 68, 293
Bismarck, Otto von 49
Bistriţa 15, 20, 118-119, 175-179, 184-192
Blaga, Lucian 180
Blondel, Maurice 55
Bogdan, Ştefan 109, 111n, 138, 205
Boissard, Adéodat 56-57
bolşevism 21, 110, 171, 199, 202, 233, 256-276, 313, 316, 349, 353
Booth, William 113
Boroianu, Dumitru 85, 93, 94n, 138
Bourgeois, Léon 47-48, 113, 213
Brădişteanu, Stancu 111n, 120
Brătianu, Ion I. C. 85, 87
Brătianu, Vintilă 95, 122
Brucke (Burke), Edmond 438
Brusanowski, Paul 26, 82, 99
Bucovina 128, 134, 301, 308
Bujor, Paul 276
Bulacu, Mihail 126
Burducea, Constantin 178
Buzea, Nicolae T. 202-203, 207

C

Cadrilater 90-91, 172
Camera Lorzilor 243
Capela Română din Paris 72-73
Caransebeş 97-100
Carnegie, Andrew 278, 346
Carol al II-lea, regele 119, 125, 170-173, 177-178, 183-185, 188, 190, 292, 296-297, 299, 335, 343, 353

Carol I, regele 75
Carp, Petre P. 76, 85
Casa Bisericii 82-90, 93n, 101, 153, 163, 288, 305, 310, 337
Casa Şcoalelor 72, 80
Cavour, Camillo 8, 56, 308
Cazacu, George 301
Călinescu, Armand 188
Cercles Catholiques d'Ouvries 54
Cercles Chrétiens d'Etudes Sociales 54
Cercul de Educaţie Integrală 24
Cercul de Studii Social-Creştine Solidaritatea 15, 24, 79, 90, 108-114, 138, 198-199, 205, 208, 280, 345, 353
Cernăianu, Codin şi Nicu 152, 165, 183, 186-187
Chateaubriand, François-René de 31-32, 63
Chiricuţă, Toma 111n, 180
Chişinău 100n, 121, 124
Christian Social Union 57
Ciorogariu, Roman 132
Ciprian al Cartaginei, sfântul 91, 136
Cireşanu, Badea 92n
Clemenceau, Georges 244
clientelism 89, 173, 297
Clinceni, Partenie 75
Colan, Nicolae 126, 155
Colegiu Electoral Bisericesc 83, 96-99, 102, 114
Comintern 268
Comitetul Studenţesc Naţional al Partidului Liberal 71
Comşa, Grigorie 132
Comte, Auguste 37-40, 198, 214, 225
Conciliul I Vatican 40, 43
Conference on Christian Politics, Economics and Citizenship 57
Congresul Naţional Bisericesc 136
Congresului Asociaţiunii generale pentru înaintarea şi răspândirea ştiinţelor 80
Connolly, William 27, 327-328
conservatorism 31, 34, 38, 49-51, 56, 65-70
Consistoriul Superior Bisericesc 26, 74-75, 81-86, 102, 137
Constant, Benjamin 34, 195n
Constantin cel Mare, sfântul 254, 270, 304, 309
Constănţeanul, Meletie 83-96
Constituţia din 1866 81, 277, 303, 206
Constituţia din 1923 316
Conta, Vasile 228
contractul social 214, 227, 242, 255, 289, 312, 322, 325
Corbescu, George 107
Corneanu, Nicolae 180
Cornilescu, Gheorghe 92n
Cornoiu, Ioan 71-72, 94n
Cosma, A. C. 155
Cotigă, Traian 174
Cotlarciuc, Nicolae 111n, 133
Coulanges, Fustel de 34, 195n, 210
Coux, Charles de 31
Cozia 118, 150
Crainic, Nichifor (Dobre, Ion) 91, 94, 124, 180
Craiova 119-120, 148, 162, 165, 167, 174-175, 187, 192
Cristea, Miron patriarhul 16, 97-100, 114, 133-134, 138, 167-170, 177, 183-185, 189, 193, 353
Cristescu, Dumitru/ Dem. 126, 167, 176
Cristescu, Grigore 177
Criveanu, Nifon (Grigore) 91, 116, 150, 184, 187, 193
criza bisericească 75
Curtea de Argeş 184
Cuza, Alexandru Ioan 77, 103, 128, 130-132, 232, 251, 267, 287, 307

D

Darwin, Charles 263
Darwinism social 65
Declaraţia Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului 62
Demetrescu, Dragomir 92n, 198n
democraţie creştină 22, 29, 59-60, 281-285, 293, 344-349, 353-354
democraţie evanghelică 22, 31, 230-231, 285, 297, 344, 352
democraţie industrială catolică 51-54, 66
democraţie liberală 161, 225, 258, 270-273, 295-297
democraţie oligarhică 297
democraţie organică 343
Democrit 217
Descartes, René 217, 263
Diderot, Denis 259, 260n
Dissescu, Constantin 82-83, 93
Dobrescu, Constantin 85
Dobrescu, Nicolae 92, 354
Drăgăşani 179-180, 188, 192
dreptul divin 21, 34, 36, 39, 216, 234, 271-274, 302
dreptul natural 13, 21, 46, 61, 64, 129, 172, 196, 216, 230, 234-244, 259, 266, 271, 302, 313, 316, 322, 338, 344
Dron, Constantin 92n
Duca, Ion Gh. 85, 87-88, 95, 122
Duguit, Léon 44-46
Dumitrescu-Borşa, Ion 175-176
Durkheim, Émile 21-22, 26, 72, 113, 198, 208-216, 231, 235, 243, 247-249, 256, 297-300, 332, 338-340, 346, 350

E

Edinburgh 58
Elveţia 52, 200
Epicur 217, 237
Episcopia Argeşului 96, 105, 114, 336
Erbiceanu, Vespasian 120
erezie 117, 164, 168, 172, 245, 248, 258, 278, 314, 348-351
Essen 59

F

Facultatea de Teologie din Bucureşti 20, 71-72, 73n, 82, 88, 92-96, 109n, 110n, 125, 128, 138, 175, 198, 354
Faguet, Émile 43
fascism 45, 181, 299
Fédération des Catholiques Sociaux des Alpes et de Provence 55
fondo per il culto 307
fondul hirotoniilor 149
Foucault, Michel 27, 325, 329-330
Fourier, François Marie Charles 33, 267
Franţa 30-37, 40-42, 46, 48-49, 52, 60-63, 66-70, 73-74, 81, 95-97, 129-130, 146, 189, 197-198, 204, 206, 209, 211, 219, 226, 232, 251, 256, 266, 269, 285, 291, 298, 318, 320, 325, 345, 347-348, 354
Frăţia Ortodoxă 149
Frontul Renaşterii Naţionale 173
funcţionari publici 35, 45, 53, 55, 84-88, 91, 103, 106, 128, 132, 153-154, 173, 255, 267, 279, 282, 296, 303, 307, 315-317, 323, 333, 353

G

Gafton, Iosif (Ion) 92n
Garda de Fier 177
Gauchet, Marcel 285, 386
Gazeta preoţilor 75, 84, 102
Gârboviceanu, Petre 71-74, 85-87, 122n, 167
Georgescu, Alexandru 107, 301
Georgescu, Ghenadie 82
Georgescu, Pimen 72, 76, 79-80, 96, 109, 111n, 138n
Germania 40-41, 52, 59, 204-209, 293, 307, 353-354
Gide, Charles 47, 53, 113, 197
Godrun, Galaction 111n
Goga, Octavian 85, 135, 297
Gologan, Olga 118-119, 176, 178-179, 191
Gologan, Teodora 118-119, 178
Goyau, Georges 57, 197
Grigorie VII-lea Hildebrand, papă 254
Grosu, Gurie 121, 123, 136, 138n, 175, 178, 185
Guizot, François 34, 63, 254
Gyr, Radu 175

H

Haeckel, Ernst 263
Hamilton, Alexandru 278
Haret, Spiru 74-78, 83, 85-86, 132, 143n, 267
Harnack, Adolf von 148
harul divin 15, 164, 258, 323-324
Hitler, Adolph 293
Hitze, Franz 41
Hobbes, Thomas 236-237, 332
Holbach, Paul-Henri d' 259, 260n
homo oeconomicus 264, 347
Hugo, Victor 31
Humulescu, Evghenie 102

I

Iamandi, Victor 183-184, 189
Ionescu, Alexandra 15
Ionescu, Nae 123-124, 175, 192
Ionescu, Şerban 12, 90, 92n, 109-114, 196-208, 208, 280, 283
Ionescu, Take 132
Iordăchescu, Cicerone 111n, 114
Iorga, Nicolae 109n, 297
Ispir,Vasile 12, 59, 92n, 109, 112-114, 122, 203, 208
Italia 52, 59-60, 197, 208, 269, 353

Î

Împărăţia Cerurilor 40, 161, 195, 217, 224, 228, 281, 318, 350
Înalta Curte de Casaţie 169, 182-183, 298, 316

J

Justinian, împăratul 254

K

Kant, Immanuel 80
Ketteler, Wilhelm von 40-41, 54, 196-197, 205

Kingsley, Charles 41, 205
Kohn, Hans 246
Kolping, Adolph 41
Kropotkin, Piotr 268

L

La Civiltà Cattolica 50
La Croix 56, 73n
laicism 200, 247, 256-257, 261-262, 286, 324, 334
laissez faire 30-31, 40, 43, 52, 63
Lamartine, Alphonse de 31
Lammenais, Felicité de 31-32, 54, 65
Lange, F. Albert 39
Languet, Hubert 237
Lapedatu, Alexandru 131, 169, 176, 317
L'Avenir 31, 197, 242n
Legea clerului mirean și a seminariilor 86, 307
Legea cultelor 245
Legea minelor 128-129
Legea separației Bisericii de Stat 56-57, 129, 293
legea strămoșească 249
Legea și Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române 139, 166
legionarism 175, 179, 296, 354
legitimitate 69, 239, 279, 290, 297
Lenin, Vladimir Ilici 321
Leon al XIII-lea, Papă 52-54, 60, 64, 70, 197, 242n
Leroy-Beaulieu, Pierre Paul 37, 43
Les Semaines sociales 55-56
L'Espirit 65
Licinius, împărat 304
Life and Work 58, 122
Liga Poporului, partidul 85
Linz, Juan 22, 27, 297-300, 343
Lloyd, George David 244, 303
Locke, John 148, 325, 347n
Ludlow, Edmond 41, 63, 205
Lungulescu, Ilie 91n
Lupu, Petrache 16, 166-168

M

Maglavit 16, 164, 166-170, 173, 181
Maiorescu, Titu 71, 85
Maistre, Joseph de 38
Mamu 188
management bisericesc 320
Manoilescu, Mihail 132, 169, 174, 180, 296, 343
Marea Unire 96, 99, 301
Marin, Vasile 177, 180
Marina, Justinian (Ion) 16, 144, 160, 177, 191
Maritain, Jacques 345
Marx, Karl 24, 49, 65, 199
Marxism 24, 52, 66, 199-201, 349, 352
materialism 11, 21, 52, 65-68, 195, 201-202, 225, 245, 256-270, 310, 320-323
Maurice, Frederick Denison 41, 205, 295
Maurras, Charles 60-62
Mehedinți, Simion 85, 174, 180
Melun, Armand de 33
Michelet, Jules 35
Mihăilescu, Teofil 77n, 78, 83
Mihălcescu, Ioan/ Irineu 95, 111n, 128, 133, 184, 187, 189, 273
Milano 59
Milbank, John 27, 209, 214-215, 320, 325-327
Milcoveanu, C. colonelul 165
Millon-Delsol, Chantal 27, 243, 293
Ministerul Cultelor și Artelor 116, 119-120, 134, 150, 152, 170, 181-183, 305
Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice 72, 79, 84-91, 101, 106-108, 137
Ministerul Domeniilor Publice 120
Mirabeau, Honoré 232, 251
Mironescu, Atanasie 75-78, 98
Moisescu, Epiharia 118, 190
monopol 30, 86, 113, 124, 166, 172, 204, 224-240, 257, 264, 274, 286-287, 294, 300, 311, 313, 317-318, 322-323, 326-327, 338, 353
Monstequieu baron de, Charles de Secondat 80, 273
Moscova 202
Moța, Ion 177
Mounier, Emmanuel 65
Mun, Albert de 48-57, 62, 67, 69-70, 331, 345
Munteanu, Nicodim 99, 109, 121, 126
Murri, Roberto 60
Mussolini, Benito 293

N

nation-building 103, 319
naționalism 21, 24, 61, 113, 172, 175, 180-181, 209, 246-248, 252, 271, 344
Nazarie, Constantin 77n, 92n
Nădejde, Ioan 256
Negulescu, Paul 85, 128
neoliberalism 296, 351
neutralitate 65, 266, 323
Nichita Romanul, sfântul 250
Nicolescu (Ploeșteanul), Nifon 72, 73n, 75, 80
Nisbet, Robert 210
Nitzulescu, Nicolae 71

Nolte, Ernst 48, 51
Noua Revistă Bisericească 104, 193

O

Oastea Domnului 59, 149
O'Connell, Daniel 338
omul evanghelic 114, 350
omul moral 114, 347-350
Opera dei Congressi 59
organic statism 22, 299-300, 352-353
Oxford 40, 57, 59, 63, 110n

P

Paris 15-16, 46, 62, 72-74, 79-81, 92, 107, 182, 186, 188n, 190, 195n, 208
parlamentarism 61, 68, 126, 295, 343
partide politice 16, 21, 26, 45, 49, 77, 97-101, 124, 127, 133, 147-159, 171-176, 230, 264-269, 296-301, 317-321, 335-338, 343, 352-353
Partidul Comunist Român 144
Partidul Conservator 78, 82, 85, 87, 198n
Partidul German de Centru 49
Partidul Naţional Liberal 74, 85, 92n, 109n, 111n, 123, 127, 129, 133, 138-139, 150, 153, 162-166, 168n, 231
Partidul Naţional Ţărănesc 139, 144, 160, 162, 168n, 188n
Partidul Poporului 85, 114, 132-133, 165
Partidul Totul pentru Ţară 176-179
paternalism 52, 290
Păcescu, Teodor 104, 193
Pârvan, Vasile 250
Pârvănescu, Anghel 92n, 120, 148-149
Perin, Charles 48
personalism 65
Petrescu, Alexandru (Antim) 77n, 78-79, 96
Petroniu, Sc. M. 165
Petru cel Mare, ţar 302
piaţă liberă 23, 65, 201, 207, 270, 287, 300, 327, 338, 340, 351
Piou, Jacques 54-55
Pişculescu, Grigorie (Gala Galaction) 93
Pius al IX-lea, Papă 37
Pius al XI-lea, Papă 59-61, 70
Pius al X-lea, Papă 53, 57-60, 197
Platon 196, 223, 228
Play, Frédéric le 47-48, 211, 332
Plămădeală, Antonie 180
Plessia, Nicolae 151, 168n
Ploeşteanul, Platon 102
pluralism 34, 213, 216, 244, 299, 340
Pocitan, Veniamin 77n
politicianism 103, 120, 157, 159, 181, 261, 287-288, 322, 323
Popescu, Mihail 72
Popescu-Mălăeşti, Ion 85, 92, 354
Popinciuc, Mardarie 174
Portugalia 298, 340
pozitivism 11, 21, 27, 36-39, 61, 210, 216, 224, 257-265, 269, 318, 321
Primul Război Mondial 22, 41, 59, 61-62, 68, 95-96, 108, 118, 132, 175, 208-209, 245, 268
proletariat 35, 46, 267-269
Prundeni, I. P. 187
Puiu, Visarion (Victor) 71-73, 77n, 78, 97, 114, 133, 180, 186
putere politică 13, 21, 30, 44, 53, 82, 90, 104, 228, 234, 237, 241, 244, 254, 270, 289, 314, 319, 322-324, 331

Q

Quadragesimo anno 59
Quanta cura 37
Quinet, Edgar 35

R

Radu, Dumitru 248n
ralliés 53
Rădulescu-Motru, Constantin 92, 122n, 247
reforma calendarului bisericesc 123-124
Regatul Unit al Marii Britanii 40-41, 48, 57, 110n, 113, 196, 204-205, 208, 219, 243, 266, 274, 277-279, 303, 305, 307, 323, 347, 351, 353
religiozitate 60, 90, 115-116, 146, 204, 250-251, 277, 322
Rémond, René 42-58
Rémusat, Charles de 34
Renan, Ernest 37-40, 148, 246
Renaşterea. Revistă de cultură religioasă 26, 148, 174, 187, 203
Renouvier, Charles 43
republicanism 33-36, 42, 49, 53-54, 61, 64, 197, 237, 290, 293
Rerum novarum 52-54, 58, 197, 242n
Restaurația regală 185, 353
revoluționarism 36, 42, 200, 270, 276
Roosevelt, Franklin D. 278
Rothe, Richard 41, 196

Rousseau, Jean-Jacques 36, 237, 289
Rovența, Haralambie 91n
rule of law 227, 279, 289-290
Rusia 93n, 113, 130, 233, 266, 268-269, 302, 321, 348, 351

S

Saffirin, Gherasim 76, 83, 88
Saint-Simon, Henri 210
salariul just 13, 64, 205-207, 283, 338
salarizarea clerului 9, 87, 91, 95, 103-105, 129-132, 153-154, 282, 301, 306-307, 311, 322
Salazar, Antonio de Oliveira 293, 298
Sangnier, Marc 56, 60-62, 345
Sartori, Giovanni 242
Schmitt, Carl 27
Scriban, Iuliu/ Jules 71, 77n, 78, 92, 111n, 113, 126
secularism 21, 52, 62, 249, 253-265
secularizare (fenomen) 11, 70, 101, 147-148, 210, 249, 261-262, 269, 278, 309, 323
Securitatea 15, 20, 178, 191-192
Seminarul „Sfântul Nicolae" 120
Seminarul de vocație „Sfântul Grigorie Decapolitul" 119, 165
semiprivilegiere 313-314
Senatul 7, 20, 26, 55, 78, 98, 102, 114, 127-134, 151, 154, 169-170, 185, 193, 216, 233-235, 275-276, 281-282, 286
Sfântul Sinod 26, 71, 74-90, 95, 97, 99-100, 102, 116, 121-124, 127, 131, 133, 136-140, 149-151, 153, 162-163, 167-170, 175-176, 181-190, 193, 216, 264, 273, 306, 316, 322
Sheffield 48
Siguranța Statului 176, 179, 189-192
Sillon 57-62, 197
Simedrea, Tit (Theodor) 92n, 168, 184
Simian, Dinu 188
Sinaia 100n, 134
sindicalism 24, 44-47, 53, 60-69, 113, 211, 270, 280
Sinodul I Ecumenic 121
socialism creștin 10, 41, 53, 57, 64, 112, 196, 200-203, 285
Societatea „Intrarea în Biserică a Maicii Domnului" 185
Societatea Clerului din Eparhia Dunării de Jos, „Solidaritatea" 109
Societatea Clerului Mirean „Ajutorul" 104
Societatea Ortodoxă a Femeilor Române 80
Societatea Preoțească „Renașterea" 105, 114, 118, 140-156, 162-164, 167, 180, 208, 301, 319, 337, 345
Societatea religioasă și culturală „Acoperământul Maicii Domnului" 118-119, 178, 190
Soderblom, Nathan 58
Solidaritatea. Revistă social-creștină 12, 24, 26, 108-114, 203, 345
Sorbona 15, 34, 45, 72, 92, 94n, 107, 198, 208-209, 215, 350
Sorel, George 44-45
Spania 177, 298, 340
Spencer, Herbert 210, 213, 235
Spinoza, Baruch 237
Statele Unite ale Americii 219, 266, 274, 277-278, 305, 308, 323, 351
Stelescu, Mihai 177
Stockholm 57-58, 122
Stöecker, Adolf 41
Străjeria 185
Sturdza, Dimitrie A. 85
subsidiaritate 13, 22, 68-70, 207, 239-241, 273-275, 283-285, 292-293, 298-300, 334-335, 352-353
sufletul național/ al națiunii 121, 139, 242-250, 262, 304
Syllabus Errorum 31-52

Ș

Șaguna, Andrei baron de 136
Șeicaru, Pamfil 99
Șerban, Alexie 96
Ștefănescu, Melchisedek 153, 251

T

Taine, Hipollyte 37, 40
Taparelli, Luigi 50
Tătărescu, Gheorghe 164, 297
Temple, William 41, 238
teocrație 31-34, 43, 234, 253, 302
Teodorescu, C. A. 12, 109-110
Teodosie ce Mare, împăratul 254, 270
teologia legământului 277
The New Social Theology 214
The Oxford Group 59
The Salvation Army 113
Theodorian-Carada, M. 75, 95
Tismana 118, 164
Tivig, Vasile 190
Tocilescu, Grigorie 71
Tocqueville, Alexis de 34-35, 207
Tomescu, Constantin 91n
Tomescu, Ion 179-183, 188

Toniolo, Giuseppe 59
totalitar 293, 297-299
Tour du Pin, René de la 48-56, 60, 62, 67-70, 197, 211, 215, 271, 331-332, 337, 340, 345
Triteanu, Lazăr 116

U

Unione cattolica per gli studi sociali 59
Uniunea de la Fribourg 51-52
Uniunea Generală a Sindicatelor Creştine 59

V

Vaida-Voievod, Alexandru 85, 98
Val-des-Bois 51
Vasile, Radu 91n
Vatican (vezi şi Biserica Romano-Catolică) 30, 32, 36-39, 49, 56-57, 66, 68, 293
Văcăreşti 88
Vălăreanu, Toma 167-169
Velicu, Dudu 189
Veuillot, Louis 36
Vigouroux, Fulcran Grégoire 72
Villeneuve-Bargemont, Alban de 31
Vîrgolici, Ştefan 109n
Vogoride, Ştefan 307-309
Voltaire, François-Marie 33
Vorobchievivi, Ipolit 136
Vulcănescu, Mircea 175
Vulpescu, Sofronie 83, 96

W

Wagner, Adolf 205
Washington, George 278
Weber, Max 282
Wilbrandt, Robert 205
Williamson, Peter J.27
Wilson, Woodrow 219
Wolin, Sheldon 332
Worms, René 198, 235

X

xenofobie 171, 174-175, 181, 252

Z

Zelea Codreanu, Corneliu 178

Tiparul s-a executat sub c-da nr. 3503/ 2014,
la Tipografia Editurii Universităţii din Bucureşti